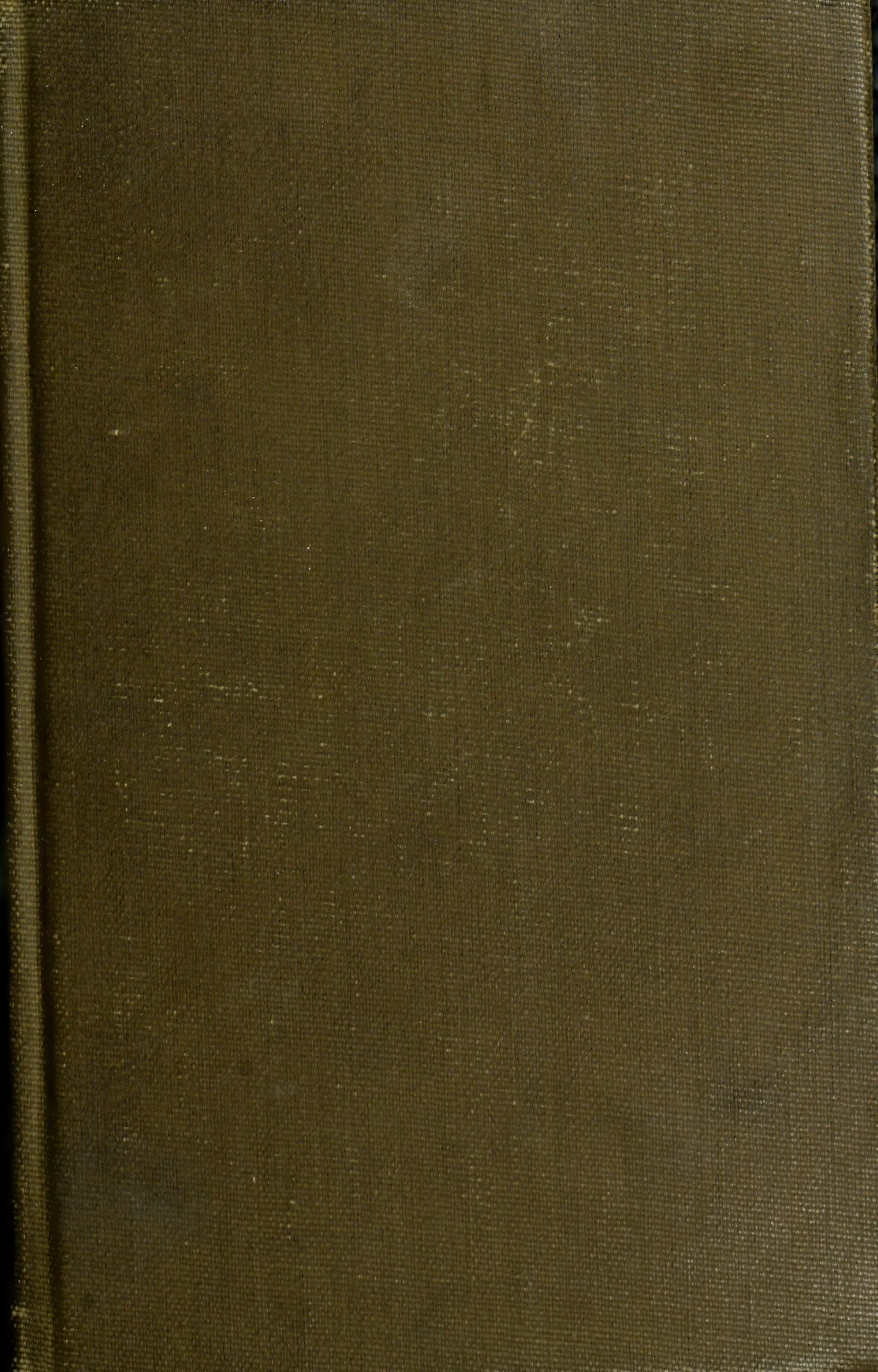
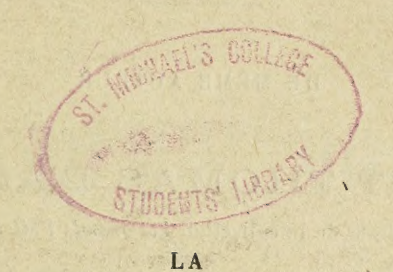






LA PHILOSOPHIE MORALE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

DU MÊME AUTEUR

SAINT THOMAS D'AQUIN

2 vol. in-8° de la collection *Les grands Philosophes*.

EXTRAIT DE LA TABLE DES MATIÈRES :

I. L'ÊTRE. Les divisions de l'être. La métaphysique, science de l'être. Les prédicaments. — II. LA SOURCE DE L'ÊTRE. Prolégomènes à la preuve de Dieu. La preuve de Dieu. Les cinq voies. La nature de Dieu. — III. L'ÉMANATION DE L'ÊTRE. Le « commencement ». La multitude et la distinction des choses. — IV. LA NATURE. Les principes de la nature. L'infini dans la nature. La contingence de la nature. — V. LA VIE ET LA PENSÉE. La vie. La connaissance. La connaissance sensible. L'intelligence. — VI. LE VOULOIR ET L'ACTION. L'appétit en général. La volonté. Le libre arbitre. L'action humaine. — L'AVENIR DU THOMISME.

Ouvrage couronné
par l'Académie des Sciences morales et politiques.

A.-D. SERTILLANGES
Membre de l'Institut.
Professeur de Philosophie morale
à l'Institut catholique de Paris.

LA PHILOSOPHIE MORALE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1922

Nihil obstat :

REGINALDUS MONPEURT.

IMPRIMATUR :

Die 12 Junii 1914.

LEFÈVRE. V. G.

AVERTISSEMENT

Cet ouvrage se présente expressément comme une suite. Non qu'il ne puisse se suffire à lui-même ; mais parce que ses principes directeurs appartiennent à une discipline qu'on ne pouvait exposer ici avec une ampleur suffisante.

Toute philosophie morale est fille d'une métaphysique générale et d'une théologie rationnelle. Ayant développé ailleurs ces thèmes fondamentaux de la philosophie thomiste, nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur, priant avec instance ceux qui ont souci de l'unité doctrinale et qui ne sont pas dès longtemps familiarisés avec son représentant le plus complet, de s'en donner là tout au moins le spectacle[1].

Ce ne sera pas un motif pour négliger de montrer, toutes les fois que l'occasion s'en présentera, les liens qui rattachent, chez saint Thomas, les thèses morales aux thèses métaphysiques. On serait un recenseur bien infidèle, si le souci permanent de

1. Cf. Collection des *Grands Philosophes, Saint Thomas d'Aquin*. Paris, F. Alcan, 1910. Notamment les derniers chapitres relatifs à la Volonté, au Libre Arbitre et à l'Action humaine.

l'auteur exposé demeurait inaperçu de son disciple.

Nul n'a enchaîné des idées avec plus de puissance et plus de suite que ne le fit l'Aquinate ; nul n'a livré à la postérité une doctrine plus cohérente. Mettre en lumière cette maîtresse qualité du penseur, c'est notre but, autant que de développer ce que portent ses principes.

Et c'est pour cette raison qu'une fois encore nous raccordons le présent travail à celui qui le précéda. Venant à sa place dans un ensemble, il y prendra sa portée entière, et manifestera, si Dieu veut, son utilité.

LA PHILOSOPHIE MORALE

DE SAINT THOMAS D'AQUIN

CHAPITRE PREMIER

LA SCIENCE MORALE

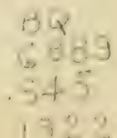
1. La raison pratique. — 2. Définition de la morale. — 3. Extension de la moralité. — 4. La Morale est une science normative. — 5. Les principes de la pratique. — 6. La méthode morale de saint Thomas. — 7. La place de la morale dans l'ordre des disciplines humaines. — 8. Unité et pluralité relatives de la morale.

1. — Il y a une finalité dans le monde. La nature est *raison*. Les *formes* d'être que toute réalité manifeste, celles qu'elle recherche, celles qu'elle obtient sont essentiellement *idée*, puisque « l'image même du Premier Intelligible incarnée dans les choses, c'est leur *forme* »[1].

S'il est acquis que l'homme participe à cette Raison qui pénètre tout, qui régit tout, l'homme pourra donc aider cette Raison à faire son œuvre. Ses fins à lui, si elles sont raisonnables, feront partie des fins de la nature. Dans le cas contraire, elles seront, tout au moins à titre immédiat, agent de désordre ; mais peut-être rentreront-elles dans l'ordre par un autre chemin.

Reste que l'homme, en tant que raison, a une influence sur la nature, et par suite aussi sur ce fragment de nature qu'il porte en soi, qu'il est, de manière à en tirer l'action bonne.

1. In Boet, *de Trinit.* Q., IV, art. 2.



L'explication de ce pouvoir, au point de vue de la métaphysique thomiste, est donnée lorsqu'on interprète la connaissance rationnelle[1].

Nous connaissons en vertu d'une participation à la *forme* des choses, c'est-à-dire à leur idéalité immanente. Et dans cette forme des choses, il faut comprendre leur ordre, qui est aussi une certaine forme (*forma ordinis*)[2]. Or, l'assimilation ainsi opérée par l'intelligence n'est pas purement passive. En jugeant et en combinant nos jugements, nous devenons créateurs d'idéalité, donc aussi de réalité, pourvu que l'idéalité ainsi formée arrive à rejoindre sa matière. Or, cette matière nous est conjointe. Mêlés à l'univers par les activités de notre corps, nous pouvons agir sur l'univers selon cette forme intérieure que nous avons conçue, et, dans une mesure restreinte sans nul doute, modeler la terre à notre image. *A fortiori*, mêlés à nous-mêmes de par notre unité substantielle, nous pouvons faire agir au dedans la forme de raison que contient notre jugement pratique et modeler le nous-même inférieur sur l'autre.

Agir (agere) et *faire* (facere); se réaliser soi-même et réaliser des œuvres extérieures, c'est, activement, le double privilège de l'homme[3].

Les distinctions thomistes entre la *théorie* et la *pratique* d'une part, de l'autre entre la *morale* et l'*art* sont ainsi manifestes.

Saint Thomas appelle théorique ou *spéculative* la connaissance qui trouve sa fin en elle-même; *pratique*, celle qui s'étend à une réalisation ultérieure, que celle-ci ait pour sujet le connaissant ou quelque réalité étrangère[4]. En d'autres termes, la spéculation est relative à

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, livre V, ch. II. Paris, F. Alcan.

2. II *C. Gentes*, ch. XXXIX, *post med.*

3. In *Ethic.*, *init.*

4. *Ibid.*; Iª IIæ, Q. LVII, art. 1, ad 1m; Iª pars, Q. XIV, art. 16.

l'ordre que la raison considère seulement; la pratique, à l'ordre qu'elle fait[1]. Que si cet ordre, œuvre de la raison, est extérieur à la volonté et à son domaine, il s'agit d'art : *art rationnel* ou logique, quand la raison s'emploie à ordonner ses propres actes en vue du vrai; *arts libéraux* quand elle préside à des dispositions où l'intelligence domine[2], et *arts mécaniques* ou *serviles* là où le corps entre en jeu pour réaliser des dispositions matérielles[3].

Que si, au contraire, l'ordre établi par la raison a pour sujet les actes volontaires — volontaires, dis-je, par essence, comme dans le cas où les mouvements de la volonté sont en cause ; ou volontaires en vertu d'une participation, comme lorsque la volonté étend son règne sur les mouvements du corps et sur ceux de la partie inférieure de l'âme, — il est question de la morale.

2. — La morale est donc cette discipline intellectuelle qui établit l'ordre dans les actions humaines en tant qu'elles sont proprement volontaires.

Cette dernière restriction est de très grave conséquence; mais le moment n'est pas venu d'y insister. Ce qu'il faut noter ici, c'est qu'il y a ordre et ordre. Il y a un ordre d'éléments à l'égard les uns des autres, et il y a l'ordre de ces éléments à l'égard d'une fin qui leur est commune. Ainsi une armée est constituée par un ordre interne; mais son ensemble est ordonné lui-même à la victoire. Et, naturellement, le premier de ces deux ordres est relatif au second ; il dépend de lui ;

1. In *Ethic.*, *init.* On remarquera chez saint Thomas un certain flottement dans l'emploi de ces mots : *spéculatif*, *pratique*. A certains moments, il parle d'*arts spéculatifs*, abandonnant l'idée précise que nous venons de noter pour une considération plus empirique où le spéculatif et le pratique sont jugés *ex parte materiæ*, non selon leur notion propre. Ia IIæ, *loc. cit.* ; IIa IIæ, Q. XLVII, art. 2, ad 3m.

2. Ia IIæ, Q. LVII, art. 3, ad 3m.

3. On voit de reste que cette classification est des plus sommaires, et d'ailleurs flottante.

il est secondaire par rapport à lui. Si l'on a dit, en métaphysique : la cause finale est la cause des causes, cette sentence générale doit s'appliquer ici plus encore que dans le cas de la nature. Il n'y a de raison à l'ordre que nous introduisons dans nos actes que le but immédiat ou lointain proposé à leur concours.

« Comme donc le sujet de la philosophie naturelle est le changement, ou la chose sujette au changement, ainsi le sujet de la philosophie morale est l'action humaine ordonnée à une fin, ou, si l'on veut, l'homme lui-même, selon qu'il se meut volontairement vers une fin [1] ».

3. — Il suit de là premièrement que la morale doit régir toute la vie, et que d'elle, en tant du moins qu'elles sont une manifestation de vie, toutes disciplines intellectuelles ou pratiques sont comptables. Ce qu'on appelle liberté de l'art, ou liberté de la science, ou, dans un domaine moins élevé, *les affaires*, ne peut prétendre à une autonomie complète. A l'égard de son propre objet, chaque discipline particulière est indépendante et ne relève que de ses propres principes ; mais en tant qu'engagée dans l'ordre des fins, nulle ne peut échapper à l'influence des fins générales qui dirigent ou qui doivent diriger l'activité humaine. L'art est libre, pourrait-on dire, la science aussi, les affaires aussi ; mais l'artiste, le savant, l'homme d'affaires sont sujets de la morale et doivent subordonner à ses principes non les principes de leur discipline particulière, mais l'emploi qu'ils en font ; car en toute occurrence, la signification humaine de nos œuvres est donnée par la finalité qu'elles atteignent [2].

1. In *Ethic.*, *init.*

2. IIa IIæ, Q. XLVI, art. 4, ad 2m ; Ia IIæ, Q. LVII, art. 3 ; art. 4, cum resp. ad 3m. On notera d'ailleurs que pour saint Thomas, la finalité toute dernière étant intellectuelle, la spéculation reconquiert, après avoir paru la perdre, la plus souveraine indépendance. Cf. infra, p. 11, in fine et p. 216-218.

4. — Il suit de là en second lieu que la morale est proprement une science *normative*. On sait que certains, sous l'empire d'un parti pris qu'explique, sans le justifier, l'obsession des sciences expérimentales, ont prétendu voir une contradiction dans ces mots : *science, normative*. La science, comme telle, répugnerait à un tel rôle. La science dirait *ce qui est*, non *ce qui doit être*.

A cet *a priori* prétentieux, saint Thomas oppose sa théorie de l'intellect *spéculatif* et de l'intellect *pratique*. Non qu'il y ait deux intellects ; mais il y a deux emplois de l'intellect, relativement à ces fins diverses : connaître, agir ; s'assimiler idéalement le monde, se l'assimiler pratiquement, c'est-à-dire selon d'autres pouvoirs assimilateurs que l'intelligence pure[1]. Le *vrai* et le *bien* correspondent à ces deux attitudes de notre âme, et c'est l'opposition apparente des mouvements qu'ils supposent qui empêche de comprendre au premier abord comment une science peut se proposer un bien, c'est-à-dire une fin, c'est-à-dire ce qui doit être, alors que toute science est relative au vrai, c'est-à-dire à un objet donné antérieurement à la connaissance, c'est-à-dire à ce qui est.

Mais il faut se souvenir[2] que le vrai et le bien ne sont pas murés chacun en soi. « Ils s'incluent l'un « l'autre (*se invicem includunt*) ; car le vrai est un cer- « tain bien, autrement il ne serait pas désirable, et le « bien est un certain vrai, autrement il ne serait pas « intelligible. Comme donc l'objet du désir peut être le « vrai, en tant qu'il représente un bien, ainsi l'objet de « l'intellect pratique est le bien opérable, considéré « sous l'angle du vrai (*sub ratione veri*). L'un et l'autre « intellect, en effet, connaît la vérité; mais c'est ici la « vérité orientée vers l'action[3]. »

1. Ia pars, Q. LXXIX, art. 11.

2. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*. t. II, livre VI, ch. III, B. Paris, F. Alcan.

3. Ia IIæ, Q. LXXIX, art. 11, ad 2m.

Saint Thomas a démontré, dans sa thèse relative au libre arbitre [1], qu'un jugement peut être moteur ; non par lui-même et en tant que tel, mais en tant que dans l'unité de l'homme le jugement s'imbibe de vouloir. A plus forte raison un jugement peut-il être normatif. Il le sera cette fois par lui-même, en ce sens que l'intervention actuelle du vouloir ne sera pas nécessaire à sa détermination, puisqu'il est mû par son objet en tant que vrai, et selon la propriété fondamentale du vrai, qui est l'universel [2]. D'ailleurs, comme le vrai dont on parle est le vrai de l'action, le vrai du bien, le travail d'intelligence qui lui est relatif ne se conçoit évidemment que chez un être appelé au bien et qui porte en soi un pouvoir du bien, c'est-à-dire un vouloir. De cette façon, indirectement, l'exercice normatif de l'intelligence dépend de la volonté ; mais cela ne fait rien à la thèse. Le *discursus* qu'on étudie n'en sera pas moins scientifique, puisqu'il passe, bien qu'en matière pratique, du vrai au vrai, par les moyens du vrai : à savoir, de la vérité des principes pratiques à la vérité des conclusions qu'ils contiennent, par les moyens de la logique et de l'expérience pourvoyeuse de mineures.

5. — Ce que sont ces principes pratiques dont doit partir la recherche morale, c'est ce qu'on verra plus complètement en parlant de la loi naturelle. Mais dès maintenant il convient de dire qu'ils n'appartiennent pas, comme on a voulu le prétendre, à une métaphysique *a priori*. Saint Thomas part de ce qui est. Il voit dans l'homme une espèce comme une autre, douée de propriétés définies, qui, en lui marquant son rang dans la création, déterminent sa courbe vitale [3].

1. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, livre VI, ch. III, D.

2. Il faut excepter de cette conclusion les jugements en matière probable. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 237 et sq.

3. Omnibus rebus naturalibus insunt quaedam principia quibus non

Antérieurement à toute réflexion théorique, il se manifeste dans l'homme des instincts primordiaux qui donnent lieu, en tant que soumis à la raison, à des jugements de valeur qui sont pour la raison pratique ce que sont pour la raison spéculative les premières évidences. Nous voulons vivre ; nous voulons sentir, voir, comprendre, nous souvenir, aimer, nous mettre en société avec autrui, nous survivre. Ces appétits fondamentaux, qui s'épanouissent en une foule d'autres, forment ensemble ce qu'on appelle d'un mot le désir du bonheur. Ce n'est point là une finalité arbitraire. C'est l'être humain pris sur le fait ; c'est une finalité immanente qui se révèle à l'observation et à laquelle on ne peut renoncer qu'en se tournant le dos à soi-même, en reniant sa nature, ce qui d'ailleurs pourrait bien n'être qu'une façon fautive de chercher à la retrouver. Tout le monde veut être heureux, dit Pascal, « même ceux qui vont se pendre ».

La raison pratique, s'emparant de ces instincts, qui représentent notre être même, les sanctionne et en recherche les conditions. Il y a en effet cette différence entre l'homme et les autres réalités naturelles, que l'homme se meut lui-même vers la fin de son activité. Ses mœurs, au lieu de lui être *imposées* entièrement par nature, lui sont, pour la plus grande part, *proposées*. C'est cette part d'action, à savoir l'action volontaire, qui est régie par la morale. Toujours est-il que le critère de celle-ci n'a rien de systématique. C'est la nature observée en ses éléments premiers, à savoir nos propriétés et nos tendances. Ce que la nature veut de nous, c'est ce qu'elle y amorce. A nous de le poursuivre par l'effort rationnel, qui est, en nous, le moyen supérieur de ses réalisations.

La vertu n'est pas autre chose, pour saint Thomas,

solum operationes proprias efficere possint ; sed quibus étiam eas convenientes fini suo reddant (*Suppl. S. Theol.*, Q. LXV, art. 1.)

que le prolongement de nos inclinations naturelles[1]. Quand il parle du *bien*, il n'imagine rien de mystérieux. Le bien n'est pour lui ni une chimère, ni le résultat d'un dressage atavique, ni un commandement venu on ne sait d'où : c'est ce que nous devons être, en raison de ce que nous sommes ; c'est ce que nous voulons être, au fond, puisque tout le monde veut vivre, sentir, comprendre, voisiner avec autrui, être heureux autant que possible, quitte à en reconnaître ou à n'en pas reconnaître les conditions.

Que si, après cela, on le voit ratiociner sur le bien en métaphysicien, pour faire entrer la finalité humaine dans les finalités générales de la nature ; pour rattacher la raison, juge de nos actes, à la Raison universelle, et la volonté qu'elle dirige à la Volonté éternelle qui entraîne l'être dans ses chemins, en quoi sa morale y pourrait-elle perdre son caractère positif et cesser de toucher terre ? La terre et le ciel sont faits pour voisiner et pour s'unir. La raison, qui vient de l'un et qui appartient à l'autre, fait le lien.

Saint Thomas échappe donc au reproche d'apriorisme abstrait en ce qui touche à son point de départ.

6. — Quant à sa méthode, au lieu de la déduction à outrance, que les critiques actuels attribuent à tous les tenants des « morales théoriques », saint Thomas préconise un système mixte qui répond parfaitement aux exigences de la matière.

La déduction est une méthode naturelle à l'esprit humain. Elle doit tenir, en morale comme partout, une large place. De ce que l'homme est un animal social ; de ce que la société est fondée sur la confiance ; de ce que la confiance périrait par la pratique généralisée du mensonge, on conclut très correctement que le men-

1. Virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales (IIa IIae, Q. CVIII, art. 2).

songe est antihumain et par conséquent immoral. Il n'est pas besoin pour cela de grandes recherches sociologiques.

Mais à côté de ces simples cas, il en est de beaucoup plus complexes, comme le régime de la propriété, le mariage, le prêt à intérêt, la justice pénale, etc., etc., problèmes qui mettent en cause, lorsqu'il s'agit de passer des principes tout premiers de la pratique à des conclusions précises, une foule de conditions positives relevant des sciences naturelles, de la démographie, de la statistique, des sciences psychologiques, historiques et sociologiques.

Saint Thomas ne l'ignore pas. Cette accusation que « les morales théoriques n'ont jamais fait œuvre scientifique ni entrepris l'étude objective de la réalité morale »[1] est une injustice prétentieuse, en tant du moins qu'elle voudrait s'appliquer aux grands moralistes chrétiens et en particulier à l'Aquinate. Il ne faut pas confondre ces derniers avec un Rousseau, un Jouffroy ou un Cousin. Au fond, toutes les critiques adressées aux « morales traditionnelles » par les tenants des morales « scientifiques » sous-entendent le *cousinisme* ou l'esprit des *Droits de l'Homme*. En tout cas ils n'ont d'efficacité que contre eux.

Aux yeux de saint Thomas, la morale a pour objet non pas seulement de déduire, d'enfiler de perpétuels syllogismes ; mais tout d'abord de rechercher, dans toute l'ampleur de l'ordre humain, de quelle façon les hommes se conduisent en fait; car le fait, lorsqu'il est généralisé, porte toujours un enseignement, ne pouvant procéder que d'une nature des choses plus ou moins reconnue, mais active[2].

1. Lévy-Bruhl. *La Morale et la Science des mœurs*, p. 48. Paris, F. Alcan.

2. Id quod invenitur in omnibus aut in pluribus videtur esse ex inclinatione naturæ. Illud enim in quod omnes vel plures consentiunt, non potest esse omnino falsum (In I *Ethic.*, lect. 7).

Elle a pour objet ensuite de découvrir, au moyen de l'expérience et de l'histoire, de quelle façon les faits moraux se comportent à l'égard les uns des autres ; comment les effets sortent des causes ; quel lien rattache les antécédents aux conséquents, de telle sorte qu'on puisse : premièrement, orienter la vie individuelle, l'éducation, la politique, etc., dans le sens des pratiques utiles[1] ; deuxièmement, déterminer le devoir immédiat, qui est en dépendance de ces choses[2].

Ce qu'on appelle aujourd'hui les lois de la réalité morale, il l'appelle *consuetudo,* c'est-à-dire, ici, *les habitudes des faits*, la façon dont les choses ont coutume de se passer, et qu'il faut observer pour en extraire des règles[3]. Une certaine expérience, dit-il, peut suppléer, en tels cas particuliers, à cette connaissance générale et scientifique ; mais celle-ci est requise nécessairement pour une action régulière et un peu large[4].

Auguste Comte n'a donc pas découvert la *physique sociale ;* il en a seulement exagéré la valeur en versant au déterminisme. Ses successeurs les sociologues n'ont pas non plus inventé la *science des mœurs*, ni l'*art moral*

1. In speculativis scientiis. sufficit cognoscere quæ sit causa talis effectus. Sed in scientiis operativis. oportet cognoscere quibus motibus seu operationibus talis effectus a tali causa sequatur (In II *Ethic.*, lect. 2).

2. Oportet illum qui sufficiens auditor vult esse moralis scientiæ quod sit manu ductus et exercitatus in consuetudinibus humanæ vitæ et justis, et universaliter de omnibus civilibus, sicut sunt leges et ordines politicarum (In I *Ethic.*, lect. 4).

3. In I *Ethic.*, lect. 11.

4. Possibile est quod sine arte et scientia qua cognoscitur universale, aliquis possit hunc vel illum hominem facere bonum, propter experientiam quam habet de ipso. Tamen, si aliquis velit per suam curam aliquos facere meliores, sive multos, sive paucos, debet tentare ut perveniat ad scientiam universalem eorum per quae quis fit bonus (*Ethic.*, X, lect. 11). Ce qui prouve bien que saint Thomas n'entend pas cette connaissance *universelle* d'une connaissance purement logique, c'est qu'il l'en distingue explicitement en disant : « In speculativis scientiis sufficit cognoscere quæ sit causa talis effectus. Sed in scientiis operativis, oportet cognoscere quibus motibus seu operationibus talis effectus a tali causa sequatur (*Ethic.*, II, lect. 2).

qui en est l'application : tout cela est indiqué dans notre auteur en termes fort nets.

Dans sa pratique personnelle, les études positives n'apparaissent qu'au second plan; mais les raisons en sont toutes simples. C'est d'abord que le commencement n'est pas la fin, et qu'on ne peut pas demander au XIIIe siècle, si peu outillé sous ce rapport et préoccupé de mille soucis, des travaux qui ont coûté aux temps ultérieurs tant de peines. C'est en second lieu que les résultats les plus précieux des recherches en question, pour autant qu'ils étaient exigés alors par l'état des faits, étaient contenus dans la tradition judéo-chrétienne et dans la tradition classique, dont saint Thomas était l'héritier. Volontiers il sous-entendait cet apport des siècles, plus occupé à *justifier,* par un enchaînement de rapports logiques, qu'à relater ou à découvrir.

Que si l'on dit que c'est là une méthode plutôt doctorale que savante, c'est vrai, et saint Thomas lui-même ne le contesterait pas, lui qui prend le titre de *doctor catholicus* [1], non celui d'ethnographe ou de sociologue.

On pourra dire aussi qu'en s'en tenant à la tradition grecque d'une part, à la tradition judéo-chrétienne de l'autre, saint Thomas se meut dans un cercle étroit ; que l'histoire comparée nous ouvre aujourd'hui d'autres horizons. Soit; bien qu'il ne faille pas s'exagérer l'apport de ces sciences, en matière proprement morale. Mais en tout cas, ignorer partiellement n'est pas méconnaître, et s'il s'agit de méthode, on peut se demander en quoi une telle remarque peut avoir le moindre intérêt.

7. — S'étonnera-t-on d'une conséquence curieuse tirée hardiment par saint Thomas de ses principes sur le *théorique* et le *pratique ?* Pour lui, en thèse générale,

1. *Summ. Theol.* Prolog., *init.*

la spéculation pure est le plus noble emploi de l'intelligence, celui qui répond le mieux à la nature de l'homme en tant qu'homme[1]. Les sciences spéculatives sont donc de toutes les plus élevées. La morale, science pratique, se trouve ainsi rejetée au-dessous de l'ontologie et des sciences naturelles[2].

Pourquoi non? Si quelque chose nous choque dans cette conclusion, c'est que nous sommes peu accoutumés à la considération de l'*en soi*, préoccupation habituelle du thomiste. En soi, l'effort moral ou l'étude morale sont évidemment inférieurs à la spéculation, puisque celle-ci, d'après la doctrine, est relative au but humain; les premiers, seulement à sa poursuite[3]. Si la fin de l'homme est avant tout intellectuelle; s'il s'agit tout au fond non de contempler pour agir, mais d'agir pour contempler, toute *pratique* est subordonnée, donc de valeur moindre. La *louange* lui est due ; mais à la spéculation on réserve l'*honneur*, ainsi que le voulait Aristote[4]. Cela n'empêche aucunement de constater que pour l'homme « voyageur » cet ordre en soi forcément se retourne. Ce que nous conquérons par la science, en fait de participations à l'intellectualité qui nous est proposée comme fin, est tellement peu de chose qu'on peut l'appeler négligeable, en comparaison de ce qui s'y amorce. On ne pourra donc pas s'étonner de voir considérer, ici, le moyen comme principal, la fin comme secondaire ; non en elle-même, mais dans ses participations. C'est ainsi que la morale reprendra la prééminence[5].

8. — La morale, vraie science, est-elle une science

1. Ia IIæ, Q. III, art. 5.
2. In I *de Anima*, lect. 1, *init.*; in *Metaph.*, lect. 1, circ. fin.
3. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 291. Paris, F. Alcan.
4. *Locis ult. cit.*
5. Cf. Ia IIæ, Q. LXVI, art. 3, *cum resp. ad arg.*

unique, ou doit-elle se concevoir à la façon d'un ensemble de disciplines vaguement connexes?

L'unité d'une science tient à celle de son objet propre. Or, la morale se proposant pour objet l'ordre à introduire dans les actions humaines en tant qu'elles courent à une fin, trouve dans cette convergence de point de vue un principe d'unité parfaite[1].

Mais l'unité et la multiplicité ne s'opposent que si l'une et l'autre sont situées au même plan; subordonnées, elles se rejoignent et se complètent. Une morale générale comprend sous elle comme parties intégrantes une *morale individuelle* (*monastica*), une *morale familiale* (*œconomica*) et une *morale sociale* (*politica*)[2]. Ce sont là, d'une certaine manière, trois sciences, parce que, bien que leurs principes soient communs, leur sujet ne possède qu'une unité relative, à savoir une unité d'ordre. Ni la cité n'est composée de familles, ni la famille n'est composée d'individus comme le corps est composé de membres et les membres de tissus. Quand on le dit, c'est en vertu d'une assimilation qui est exacte sous beaucoup de rapports, mais non pas absolument. L'exagérer, c'est tomber dans les plus graves erreurs, ainsi que cela se voit chez Platon, qui sacrifie, dans sa *République*, la famille à l'Etat, au nom de l'unité de ce dernier, et comme cela se voit aujourd'hui chez les partisans de l'école sociologique. dont les chefs tendent à nier, s'ils ne nient tout à fait, la morale individuelle.

L'idée que la morale commence à l'altruisme est une idée courante aujourd'hui, et pour beaucoup, *autrui*, cela devient tout de suite l'Etat, ou, pour mieux dire, *les autres* en tant qu'ils font avec vous partie de l'Etat. Mais cette conception est tout à fait fautive. L'individu est une unité par lui-même ; il n'est pas uniquement

1. In I *Poster. Analyt.*, lect. 41.

2. On voit que les mots employés par saint Thomas correspondent mieux à l'étymologie qu'au sens aujourd'hui consacré par l'usage.

une *matière sociale*. Il est donc, en même temps qu'une *fin en soi*, un objet de moralité, indépendamment de toute loi de groupe. La morale individuelle est donc bien une morale autonome, une science à part, bien qu'elle ait ses attaches ultérieures [1].

De même, la famille est une unité, non une simple pluralité d'individus, ni, de nouveau, par rapport à l'Etat, une pure matière sociale. Elle est le bloc dans l'édifice, édifice elle-même par rapport à ses éléments. La morale familiale existe donc, à son tour, comme science autonome, bien que reliée, en avant et en arrière cette fois, à la morale individuelle et à la morale sociale.

Ces considérations, en apparence purement théoriques, sont d'une importance immense. L'individualisme (personnel, familial ou régionaliste) et l'étatisme, avec toutes les conséquences qui en sortent ; ou bien, à égale distance des deux, une morale et une politique où tout vient à sa place et garde son droit : voilà ce qui en dépend et, plus ou moins explicitement, s'y réfère [2].

1. Cf. Ia IIae, Q. C. art. 5, ad 1m.

2. In I *Ethic.*, lec. 1, *init.*; IIa IIe, Q. XLVII, art. 11 ; Q. LVIII art. 7, ad 2m.

CHAPITRE II

CONDITIONS GÉNÉRALES DE LA MORALITÉ

I. — LA NORME MORALE

1. La fin suprême, principe premier de la pratique. — 2. Nécessité d'une finalité suprême. — 3. Il n'y a pas plusieurs fins suprêmes. — 4. La Béatitude.

1. — La liberté ayant divers chemins, et la direction qu'elle prend décidant de toute la vie humaine, il devient nécessaire de lui fournir une règle. A vrai dire, il lui en faut plusieurs, puisque ses rôles sont multiples ; mais ici comme partout, le multiple est dérivé, l'*un* le domine.

Dans l'ordre spéculatif, les règles du connaître s'appellent *principes*, et les principes particuliers dépendent de ce principe tout premier : *Ce qui est est*. Dans l'ordre de la pratique, les règles de l'agir seront les fins, et toutes les fins particulières seront sous la dépendance d'une fin suprême[1].

Saint Thomas se place ainsi, dès le début, dans une attitude qui implique l'absolu, et qui exclut le relativisme étroit des morales « positives ». Cela se conçoit. Systématiquement parlant, la morale thomiste n'est autre chose qu'un prolongement de la métaphysique thomiste. L'idée d'une morale coupée de communications avec les causes suprêmes, alors que pour la raison le suprême est premier, donc condition de tout le reste,

1. Ia IIae, Q. I, art. 3 et 4.

c'est une idée qui ne pouvait venir à notre auteur. Il démontre, à la suite d'Aristote, que tout le conditionnement volontaire est suspendu à l'*idée du bien*, comme le conditionnement général de la nature est suspendu au *bien* sous les auspices d'une finalité immanente [1].

2. — Seulement, le *bien* n'est pas une *chose voulue*, c'est une *raison de vouloir* (*ratio appetendi*) et il reste à se demander si parmi les choses voulues, objets d'appétitions dépendantes l'une de l'autre, il en est une première dont tout le reste dépende. Or, c'est ce qu'on ne peut refuser d'admettre. Dans aucun ordre, le *processus in infinitum* n'est recevable. On l'a vu de reste en ce qui concerne les moteurs [2]. En matière de finalité, il ne peut en être autrement, puisque la cause finale n'est pas moins soumise que les autres aux lois du conditionnement causal. La fin n'est-elle pas le moteur du désir? Si donc il n'y avait rien de voulu d'abord et avant tout, rien qui termine idéalement la recherche, il en serait de l'âme voulante comme d'un univers sans moteur premier. Rien, ici, ne serait voulu, comme rien, là, ne serait à l'œuvre. A supposer que l'action s'engageât, elle serait interminable en soi, et par conséquent vaine. L'intention de l'agent, qui veut ceci à cause de cela et cela à cause d'autre chose, ne trouvant point de repos, devrait avouer l'inutilité de son départ [3].

3. — Que si l'on dit : Il n'y a pas *une* fin dernière, il y en a plusieurs, à savoir des biens dont chacun est voulu pour soi, indépendamment des autres, saint Thomas répondra : C'est impossible. « Comme dans le « processus rationnel le point de départ est ce qu'on « connaît naturellement, ainsi, dans le processus « volontaire, le point de départ est ce qu'on veut natu-

1. Iª IIæ Q. I, art. 1 et 2 ; III *C. Gentes*, Cap. 2.

2. *Saint Thomas d'Aquin*, tome I, p. 144-150.

3. Iª IIæ Q. I, art. 4 ; In II. *Met.* lect. 4 ; In I *Ethic.* lect. 2.

rellement. Or, il faut que cela soit *un ;* car la nature ne tend qu'à l'*un.* » Chaque être naturel tend selon ce qu'il est. Dire qu'on tend à plusieurs fins sans lien, c'est dire qu'on est multiple ; je dis d'une multiplicité qui serait elle-même sans lien : autant dire qu'on n'est point; car l'être et l'*un* sont identiques [1].

D'ailleurs, si chaque espèce d'activité se caractérise, ainsi qu'il est clair, par la fin particulière qu'elle poursuit, comme l'étude par le savoir, l'hygiène par la santé, le travail par la richesse, etc., ne faut-il pas que l'activité générale de l'homme, *genre* à l'égard de ces *espèces*, ait aussi sa caractéristique ? D'où l'aura-t-elle, sinon d'une fin générale, elle aussi, comme est l'activité *humaine* [2] ?

Cette conclusion se confirme du fait que toute activité naturelle tend à l'achèvement de ce qui la manifeste. Chaque être s'efforce vers sa propre réalisation, et sa réalisation ultime est pour lui le bien parfait. Or le parfait peut-il être multiple, lui qui est un achèvement totalisateur, une synthèse [3] ?

4. — On arrive ainsi, en même temps qu'à prouver l'unité de la fin humaine, à en déterminer la notion. Celle-ci se confond avec ce qui s'exprime en ce mot : la *béatitude.*

Qu'est-ce en effet que la béatitude, si ce n'est le souverain bien du sujet envisagé, et qu'est-ce que le bien de chaque être, sinon ce qui peut le parfaire et l'achever selon sa nature ? [4] Arriver au terme de son devenir naturel, c'est atteindre sa fin ; c'est rencontrer son bien, et, par le sentiment de ce bien, si l'on est doué de sen-

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin,* t. I, p. 32 et seq.
2. Ia IIae, Q. I, art. 5.
3. *Ibid.*
4. Ia Pars, Q. V ; Q. XXI *de Veritate,* art. 1.

timent, c'est rencontrer la joie, qui n'est qu'une sorte de repos de l'appétit dans le bien conquis.

La doctrine esquissée ainsi en quelques traits place nettement saint Thomas dans le courant de la tradition grecque. Comment pourtant il s'en dégage, ou pour mieux dire en entraîne les eaux, grossies des eaux chrétiennes, vers des espaces élargis, c'est ce que nous avons exposé ailleurs avec assez de développement pour n'avoir pas à nous y reprendre[1]. On en trouvera d'ailleurs l'essentiel dans ce que nous avons à dire, au nom du thomisme, des grandes notions de *volontaire* et d'*involontaire*, de *bien* et de *mal*, de *loi morale*, de *vertu*, de *conscience*, de *sanction*.

II. — LE VOLONTAIRE ET L'INVOLONTAIRE

1. Nature de la Volonté. — 2. Le Volontaire et les actes de volonté. — 3. Un acte de volonté peut-il être involontaire. — 4. La Crainte et le volontaire. — 5. Le Désir et le volontaire. — 6. L'Ignorance et le volontaire.

Comme donc la béatitude a pour moyen l'activité morale, il faut demander à l'acte humain ce qui le rend apte ou non à une telle fin, ce qui le rend moral ou immoral, et puisqu'on ne peut appeler proprement humain, par là moral ou immoral, que l'acte volontaire : le volontaire ou l'involontaire, telle est la première condition de nos actes à envisager, qu'il s'agisse de nos actes en eux-mêmes, dans leur substance morale ; qu'il s'agisse de leurs accidents ou *circonstances*[2].

1. — On ne va pas revenir sur ce qui a été dit amplement, en métaphysique, de la nature de la volonté, de ses conditions, de ses actes[3]. Qu'il suffise de rappeler, pour

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, livre VI, ch. IV. L'Action humaine.
2. Ia IIæ. Q. VI. *Prooemium*.
3. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, livre VI.

en tirer les conséquences, que la volonté est essentiellement un *appétit rationnel;* que cela donc est volontaire qui a son principe dans une tendance appétitive de l'agent, cette tendance s'exerçant selon le mode rationnel, le but de la recherche étant connu et jugé comme tel [1].

2. — De cette définition, on pourrait conclure que le volontaire suppose toujours un acte de volonté qui le concerne. Il n'en est rien. Le pilote n'est pas moins cause de la submersion du navire par son absence que par sa présence, par son non-vouloir que par son vouloir. En vertu de la réflexion des actes les uns sur les autres et du pouvoir d'exercice attribué à la volonté à l'égard d'eux tous [2], le non-vouloir lui-même peut être volontaire ; soit qu'on veuille ne pas vouloir, soit qu'on ne veuille pas vouloir, l'occasion étant donnée et le devoir urgent de fournir l'acte. Ce n'est point parce qu'un acte de volonté tombe directement sur lui, qu'un acte est qualifié volontaire ; c'est parce qu'il est, d'une façon ou d'une autre, au pouvoir de la volonté [3].

Là s'origine la théorie fameuse, fertile en cas, du *volontaire indirect* [4].

Mais si le vouloir et le non-vouloir peuvent l'un et l'autre être volontaires, ils ne le sont pas toujours ; ils ne le sont pas toujours également. Reste à déterminer leur mesure.

3. — On pourrait se demander d'abord si un acte de volonté, pris en lui-même, peut être involontaire, en ce sens que l'agent qui le produit serait en cela même violenté. Mais à parler précisément, une telle violence est

1. Cf. Ia IIæ, Q. VI, art. 1 et 2.
2. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 225.
3. Ia IIæ, Q. LXXI, art. 5, ad 2m ; Q. II *de Malo*, art. 1, ad 2m.
4. Cf. Ia IIæ, Q. VI, art. 3 ; In II *Sent*, Dist. XXXV, art. 3.

impossible[1]. L'acte de volonté est une inclination consécutive à une *forme* de connaissance, comme l'acte des agents naturels est consécutif à une *forme* d'être[2]. De même donc qu'un agent naturel peut bien être écarté de ses voies, mais non pas de telle façon que cet écart procède de son inclination naturelle : ainsi un agent connaissant peut être violenté, mais non en ce sens que l'acte à lui arraché procède de son inclination volontaire. Le point d'application de la violence est donc, ici, l'être physique dans quelqu'un de ses pouvoirs, non proprement l'être volontaire. C'est uniquement parce que, à titre normal, les pouvoirs dont on parle sont soumis à la volonté, que le mot violence a sa raison d'être. Appliqué au vouloir lui-même, il serait contradictoire. Ce qui est violent procède du dehors ; ce qui est volontaire procède du dedans. Donc, ce qui est volontaire n'est pas violent, et ce qui est violent n'est pas volontaire[3].

4. — Mais si rien d'extérieur ne peut venir forcer la volonté, il se peut que telles dispositions suggérées par le dehors pèsent sur elle et rendent involontaire sous certains rapports ce qui, sous d'autres, est volontaire. La crainte est l'une de ces dispositions. Ce qu'on fait par crainte est mêlé de volontaire et d'involontaire, dit Aristote[4]. En effet, qu'on agisse par crainte, c'est preuve que la volonté répugne à l'action considérée en elle-même ;

1. On sait avec quelle rigueur s'exprime saint Thomas. Nos faits de suggestion et le volontaire apparent qu'ils révèlent ne modifieraient pas ses formules. Les actes *suggérés* sont des actes voulus par l'expérimentateur, non par le sujet. A l'égard de ces actes, le cerveau suggestionné exécute, son possesseur n'approuve ni à proprement parler ne délibère. Le combat d'images motrices ou représentatives qu'on observe en lui, que lui-même y observe, n'a que l'apparence d'un conseil. Il est mené, il ne se meut pas lui-même, ce qui est le propre de l'être qui veut. Sa volonté est *liée*, elle n'est pas proprement *forcée*.

2. Cf. *supra*, p. 1 et 2.

3. Ia IIæ, Q. VI, art. 4 et 5 ; Q. LXXIII, art. 6. In III *Ethic.*, lect. 1. Ia Pars, Q. LXXXII, art. 1 ; Q. XXII *de Veritate*, art. 5 et 8.

4. III *Ethic.*, cap. 1 ; apud *S. Th.*, lect. 1.

qu'on agisse cependant, c'est preuve que, le cas étant ce qu'il est, on s'est décidé à vouloir. Et si l'on demande ce qui domine en ce mélange de vouloir et de non-vouloir, on doit répondre : c'est le vouloir. L'homme qui jette ses marchandises à la mer pour éviter le naufrage ne *voudrait* pas les jeter; mais tout compte fait, il veut. Un vouloir général, un vouloir relatif à un autre cas que celui où se décide l'action, c'est une velléité plutôt qu'un vouloir. Ce qui est voulu, c'est ce que la volonté décide *en fait*, attendu que le *fait* est le domaine propre de l'acte moral, lequel s'adresse au *singulier*, ainsi qu'on a tant insisté à le dire[1]. Il ne faut donc pas juger de ce qui est fait par crainte en le situant, pour le juger, dans un *en soi* inaccessible au vouloir pratique ; il faut le prendre *hic et nunc*, revêtu de toutes les circonstances qui le proposent au vouloir, et puisque, ainsi, il est admis, on pourra persister sans doute à le dire involontaire sous certain rapport (*secundum quid*), à savoir en tant qu'il tombe sous la considération abstraite de l'esprit (*secundum considerationem*) ; mais absolument parlant (*simpliciter*), il est voulu, et il n'en est pas comme de ce qui est fait par force. La force nous dérobe l'acte sans obtenir le concours de la volonté ; la crainte s'adresse à la volonté et, finalement, la décide.

Une telle pesée, bien que non contraignante, n'est pas sans conséquences morales. En matière de mariage, par exemple, elle dirimera le contrat. Mais ce ne sera pas pour cette raison que le contrat accepté par crainte est involontaire ; ce sera parce qu'un tel contrat étant perpétuel, il n'y a lieu de considérer, à son égard, comme volontaire, qu'une adhésion présumée perpétuelle ; celle qui porterait en soi, dès le début, un germe de division des époux, de destruction de leur volonté passagère, ne sera pas jugée suffisante. Il en sera de même,

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 237. La Détermination du vouloir.

en droit civil, de beaucoup de contrats, à l'égard desquels on favorisera les volontés pleines, sincères et durables, ce qui ne sera pas nier la volonté actuelle que, même sous le coup de la crainte, manifeste l'agent moral [1].

5. — La même question pourrait être posée au sujet de l'influence qu'un désir véhément (*concupiscentia*) exerce sur l'action humaine. Dans l'école socratique, on eut toujours tendance à ne considérer comme volontaire que ce qui est raisonnable, la raison étant le guide naturel et en apparence unique du vouloir. Or, manifestement, l'attrait des biens nous entraîne fort souvent au déraisonnable, et il semble que ce soit, par rapport à l'homme comme tel, une espèce de violence. On a dit ailleurs qu'il y a là, en effet, un problème troublant [2] ; mais ce n'est pas un motif pour nier des évidences. Appeler violence les attraits qui nous portent à vouloir, c'est soi-même violenter le langage. A ce compte, tout serait violent, puisque nous ne voulons jamais qu'en vertu d'un quelconque attrait. Le fait même que sous le coup de la concupiscence nous nous décidons ardemment prouve que nous agissons volontairement ; car l'involontaire est accompagné de tristesse. Ne serait-il pas ridicule, selon la fine remarque d'Aristote, d'accuser les objets pour s'excuser soi-même, et d'attribuer à leur violence ce qu'on fait contre la raison, alors qu'on se réserve la louange pour le cas des actions raisonnables ?

Il faut donc dire que le violent, c'est ce dont le principe est au dehors, le patient n'y apportant rien de lui-même. Or, si l'attrait vient du dehors — et quel objet de la volonté n'en vient pas ? — la volonté y consent ; l'attrait augmente son adhésion loin d'y contredire.

1. Ia IIae, Q. VI, art. 6 ; in III *Ethic*. lect. 1 et 2 ; in IV *Sent*., Dist. XXIX, Q. I, art. 1 ; Quodlib. V, Q. V, art. 3 (art. 10 du Quodlibet).

2. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 237 : La Détermination du Vouloir.

puisqu'il annonce un bien, et que la volonté est un pouvoir du bien. Celui qui agit par passion agit sans doute contre sa volonté antérieure, mais non contre sa volonté actuelle. Cet effet de la passion, en lui, est précisément de le faire changer de volonté : comment dire qu'elle produit de l'involontaire ?[1]

Que si pourtant on parle de volontaire parfait, résultat d'une délibération pleinement autonome, évidemment ce volontaire-là est diminué par la passion antérieure à la délibération, puisque, par elle, l'acte résulte, en nous, d'une poussée d'animalité plus que d'une influence rationnelle. Si au contraire la passion suit, elle est le signe d'un vouloir véhément dont la vibration se prolonge dans l'être sensible : elle ne peut donc passer pour en diminuer la valeur[2].

De toute façon, le volontaire proprement dit subsiste. Hors le cas où le choc passionnel serait tel qu'une démence passagère annulerait la raison, le désir véhément crée du volontaire, loin d'en dissoudre. Encore, dans le cas de folie momentanée, ne serait-il pas précis d'appeler l'action involontaire ; car l'être sans raison n'agit ni volontairement, ni involontairement, ces contraires étant des *différences* relatives à un même genre, celui de l'activité rationnelle[3].

6. — Il n'en va pas de même lorsque, au lieu du désir ou de la crainte, il s'agit de l'ignorance. L'ignorance a tout ce qu'il faut pour causer de l'involontaire, puisqu'elle écarte la condition du volontaire : la connaissance.

Toutefois, il faut discerner la relation qui rattache l'ignorance dont on parle à l'action qu'on discute ; car

1. Iª IIæ, Q. VI, art. 7 ; In III *Ethic.*, lect. 2.

2. Iª IIæ, Q. LXXVII, art. 6 et 7 ; Q. III *de Malo*, art. 10 et 11. Q. XXVI *de Verit.*, art. 7.

3. Iª IIæ, Q. VI. art. 7, ad 3m ; In III *Ethic.*, lect. 2.

tout ce qui peut produire un résultat ne le produit pas pour cela en toute circonstance.

Or, la relation de l'ignorance à un acte de volonté peut être triple. Elle peut être *concomitante*, elle peut être *conséquente*, elle peut être *antécédente*.

On l'appellera concomitante si, bien que liée à l'acte, elle n'en est pas la cause. On peut ignorer ce qu'on fait et être néanmoins disposé à le faire. Je veux tuer mon ennemi ; je le tue à la chasse croyant tuer un cerf : on devra dire que j'ai tué *en* ignorant, mais non pas que j'ai tué *par* ignorance, puisque, dans l'hypothèse, écarter l'ignorance n'eût pas été supprimer l'acte. Il est clair que dans un tel cas il n'y a, à proprement parler, ni volontaire ni involontaire. Il n'y a pas volontaire, puisqu'on ne peut vouloir actuellement ce qu'on ignore ; il n'y a pas involontaire, puisque la volonté, fixée antérieurement dans le sens de l'acte, n'a rien retiré de son attitude. L'involontaire est ce qui répugne à la volonté ; le volontaire, ce que la volonté pose : il n'y a ici ni l'un ni l'autre, je dis à l'égard de l'acte ignoré, en tant précisément qu'il est ignoré. Reste, à la charge de l'agent, une volonté habituelle, qui, à l'égard de l'acte présent, devient une volonté interprétative, volonté que l'ignorance ne détruit pas, et qui rend moralement responsable[1].

En second lieu, on appelle *conséquente* une ignorance que la volonté elle-même produit. Et cela se rencontre de deux façons, comme pouvait le faire prévoir la distinction du volontaire *direct* et *indirect*. Il se peut que l'acte de volonté se porte sur l'ignorance même, le sujet voulant ignorer, afin de se préparer une excuse. C'est là ce qu'on nomme *ignorance affectée*. Il se peut encore que la volonté, bien qu'elle ne choisisse pas l'ignorance, en soit tenue responsable, en ce que l'agent

1. Cf. Ia IIae. Q. LXXVI, art. 3.

pouvait et devait savoir ce qu'il ignore. On sait que agir et ne pas agir peuvent être également volontaires. Soit donc que sous le coup de la passion ou d'une habitude perverse, l'agent n'envisage point, au moment d'agir, ce qui devrait diriger son acte ; soit que, antérieurement à cet acte, il néglige d'acquérir la connaissance de ses devoirs (*ignorance de droit*) ou encore celle des circonstances de la cause (*ignorance de fait*) ; soit enfin que, sans rien négliger en soi, il pose des actes volontaires d'où résulte, directement ou indirectement, mais toujours par accident, l'ignorance : dans tous ces cas, on ne saurait dire qu'il y a involontaire. L'agent répond de son acte.

On doit pourtant remarquer que le cas moral n'est pas le même, de l'ignorance voulue directement ou indirectement, en soi ou accidentellement, selon les diverses combinaisons décrites. Celui qui veut ne pas savoir afin de mieux pécher prouve par là son attachement au péché. Son ignorance accentue donc, loin de l'atténuer, le volontaire de ses actes. Celui qui ne choisit pas l'ignorance en elle-même, mais l'inclut dans son choix, comme c'est le cas de l'homme de passion, lorsqu'il écarte les considérants rationnels pour n'écouter que l'âme inférieure, celui-là garde simplement sa responsabilité en face de l'acte, sans que l'ignorance dite *de mauvais choix* (*ignorantia malæ electionis*) l'aggrave ou l'allège. Celui enfin qui ne condamne ni n'écarte le savoir, mais le néglige, laissant de s'instruire quand il le doit, ou appliquant sa volonté à des actes qui entraînent accidentellement l'ignorance, ce dernier reste responsable, mais partiellement, car on ne peut trouver également volontaire ce qu'on veut ainsi par accident ou à titre indirect, et ce qu'on veut en soi, directement, en pleine connaissance de cause.

On peut remarquer, d'ailleurs, utilement que dans certains cas, l'ignorance voulue et l'acte qui s'ensuit

ne formant qu'un tout moral, il peut se faire que la responsabilité soit aggravée d'un côté par le volontaire de l'ignorance; allégée de l'autre par l'involontaire relatif de l'acte [1].

Enfin, on appelle *antécédente* l'ignorance qui, sans être voulue elle-même, d'aucune manière, se trouve cause d'un acte qui sans elle ne serait pas posé. Si par exemple un homme, en s'exerçant à l'arc, et après avoir fait les diligences nécessaires, tue un passant dont il ignorait et ne pouvait qu'ignorer le danger, évidemment son homicide est involontaire. C'est là ce qu'on nomme encore *ignorance invincible* [2].

III. — LES CIRCONSTANCES DU VOLONTAIRE

1. Notion morale des circonstances. — 2. Classification des circonstances. — 3. Les circonstances qui ont valeur d'objet. — 4. Valeur morale des circonstances.

1. — « Comme les actes volontaires ont certaines « circonstances qui les jugent, après avoir considéré le « volontaire et l'involontaire, il faut regarder aux cir- « constances des actes où le volontaire et l'involontaire « se rencontrent [3] ».

En effet, les actes moraux étant relatifs au *singulier*, là où règnent la contingence et la pluralité matérielles par opposition à la pure simplicité des concepts, il est inévitable qu'à l'égard de tels actes, l'*espèce* ne soit pas tout ; les circonstances imposent leurs conditions, créent des relations nouvelles, puis appliquent leur mesure. L'acte se juge selon qu'il est proportionné ou non à sa fin ; or une telle proportion dépend de mille à-côté qui,

1. Q. III *de Malo*, art. 8, *in fine*.

2. Ia IIæ, Q. VI, art. 8; Q. LXXVI, art. 3; Q. III *de Malo*, art. 8; In III *Ethic.*, lect. 1 et 3.

3. Ia IIæ, Q. VI, procemium.

chacun pour sa part, contribuent à orienter ou à dévier l'opération. Le bien et le mal dépendront de là plus ou moins. N'est-ce pas ce qui a été dit équivalemment, quand on montrait que la connaissance ou l'ignorance des circonstances fait varier le volontaire?

2. — Aristote, dans l'*Ethique* [1], assigne aux actes moraux huit circonstances. Il distingue *qui* agit, *ce qu'il fait*, à l'*égard de qui* il le fait, *pourquoi*, *comment*, *en quel temps*, *en quel lieu*, *par quel moyen*. Tullius en réduit le nombre à sept, incorporant au *quid* le *circa quid* (περὶ τί) d'Aristote.

Le lien systématique qui raccorde aux actes moraux ces diverses circonstances est celui-ci. La *circonstance* étant chose extérieure à l'acte et qui cependant l'affecte, on peut concevoir de ce fait une triple relation. Ou la circonstance affecte l'acte en soi, ou elle en affecte la cause, ou elle en atteint l'effet. Dans le premier cas, il peut être question de mesure temporelle ou spatiale (*ubi*, *quando*); de qualité (*quomodo*). Dans le cas de l'effet, il s'agit de *ce qui* est fait (*quid*). Dans le cas de la cause, si l'on parle cause finale, on notera le *pourquoi* (*propter quid*); cause matérielle : *à l'égard de quoi?* (*circa quid*); cause active principale : *qui?* (*quis*); cause active instrumentale : *par quel moyen ou quel secours?* (*quibus auxiliis*) [2].

3. — Il faut noter soigneusement que les circonstances ne sont dites telles que si elles n'entrent pas déjà dans la substance de l'acte. Ainsi, que l'objet d'un vol soit le bien *d'autrui*, cela n'est pas dit une circonstance ; car cette qualité de l'objet fait précisément le vol. De même, qu'on accomplisse vigoureusement un acte de courage, et cela pour être courageux, ce n'est pas une

1. L. III, cap. I, apud S. Th. lect. 3.

2. Ia IIæ, Q. VII, art. 3 ; Q. II *de Malo*, art. 6 ; In IV *Sent*. Dist. XVI, Q. III, art. 1, quæstiunc, 2, 3.

circonstance de *fin* ou de *manière*, c'est l'acte courageux lui-même. Mais si l'on se propose ainsi de délivrer la patrie, ou de servir la religion, envisageant une fin ultérieure jointe à l'acte, cela est une circonstance [1].

4. — Il est évident au premier regard que le volontaire des actes est grandement affecté par de telles adjonctions. Il se peut qu'il en reçoive un nouvel objet; il se peut que, restant à sa nature générique, il se détermine, du fait de la circonstance envisagée, à une espèce particulière; il se peut enfin que, restant à son genre et à son espèce, il se charge, tout au moins, de responsabilités aggravantes.

Qu'un homme vole pour préparer un homicide, cette circonstance tirée de la *fin* fera d'un seul acte matériel un vouloir moral double. Qu'un autre vole un ciboire, cette circonstance d'*objet* laisse le crime unique; mais ce crime, qualifié vol, sera entraîné à l'espèce du vol sacrilège. Qu'enfin un troisième vole son voisin dans une église, ou en temps de disette, ou avec effraction, etc., ces circonstances de lieu, de temps, de manière... sont aggravantes à l'égard de l'acte, mais n'y introduisent point de multiplicité. En général, il y a multiplicité spécifique des actes quand il y a multiplicité d'objet, l'objet moral ou fin immédiate du vouloir étant la *forme* immanente de l'action, son principe déterminateur, son *idée directrice* [2].

IV. — CLASSIFICATION DES ACTES VOLONTAIRES

1. Pluralité de ces actes. — 2. L'ordre d'intention. Premier regard sur le bien. — 3. Le simple vouloir ou velléité. — 4. Le simple

1. Ia IIae, *loc. cit.*, ad 3m.

2. Q. II *de Malo*, art. 6, cum resp. ad 12m; Ia IIae Q. XVIII, art. 10 Q. LXXII, art. 9.

vouloir et la liberté. — 5. Le jugement de convenance et de possibilité. — 6. L'intention. — 7. Le conseil. — 8. Le consentement. — 9. Le consentement et la liberté. — 10. Le jugement relatif aux moyens. — 11. Le choix (*electio*). — 12. L'ordre d'exécution. — 13. L'*imperium*. — 14. L'*usus activus* et l'*usus passivus*. — 15. Le repos de la volonté (*fruitio*).

1. — Le volontaire coïncide donc avec le moral et en détermine les conditions spécifiques ou circonstancielles.

Mais le volontaire n'est pas indivis. Il se distribue tout d'abord en deux classes, qui auront ensuite leurs sous-titres. Il y a des actes dits volontaires parce que la volonté les émet (*actus eliciti*) ; il en est d'autres qui sont volontaires en ce sens que la volonté les commande (*actus imperati*).

De la fin toute dernière qui définit la volonté jusqu'à l'ultime achèvement de nos actes moraux pris dans la réalité interne ou externe, un processus d'activité s'institue qui fait, au point de vue moral, toute la vie intérieure de l'homme. Ces temps de l'action ont prêté, dans l'Ecole, à des discussions infinies. On se contentera ici de les noter, pour aider à l'intelligence du langage et pour marquer avec plus de précision des points de vue largement utilisés par la suite.

2. — Le point de départ de l'activité morale est évidemment dans l'intelligence. On ne fait rien, moralement, sans le vouloir ; mais aussi ne veut-on rien sans l'avoir connu : *ignoti nulla cupido*. Le premier temps est donc celui-ci : voir le bien ; ce qui revient à dire : prendre conscience d'une fin, car le *bien* et la *fin* coïncident.

3. — Et comme la volonté est dans la raison (*voluntas est in ratione*) ; comme la volonté n'est autre chose qu'un appétit des biens à nous proposés par la raison, selon que les propose la raison : à ce premier regard de l'esprit correspond un premier geste volontaire qui retiendra, par antonomase, le nom de vouloir (*voluntas*, *simplex volitio*), de la même manière que dans l'ordre spécu-

latif on donne à l'acte relatif aux principes le nom même de la faculté (*intellectus, simplex intelligentia*) ; comme dans certaines familles on donne au fils aîné le nom du père.

4. — C'est là, on le voit, du volontaire assurément ; mais non pas du libre ; car l'inclination de la volonté vers ce qui lui est proposé comme un bien est inévitable [1]. Si ce bien était le bien suprême ou jugé suprême, la volonté s'y jetterait d'un élan total, et le processus serait clos, puisqu'il n'y a plus lieu à recherche quand le suprême est dans nos prises. Si, comme à l'ordinaire, le bien proposé est relatif, partiel, on ne le voudra pas nécessairement ; mais nécessairement on y sera favorable, fût-il même impossible [2]. On y sera favorable, dis-je, dans la mesure où il se présentera comme un bien. Le simple vouloir sera alors une velléité (*velleitas, appetitus inefficax*) qui appellera une suite.

5. — Ce n'est pas qu'on ne puisse s'en tenir là : tout voyageur ne va pas au bout de la route. Mais si ce mouvement de volonté est intense, il éveille le *jugement*, en vue d'examiner si ce bien, jugé tel au premier regard, convient vraiment à notre cas et s'il est à la portée de nos poursuites. Seulement ainsi on saura s'il y a lieu d'y tendre efficacement, au lieu de lui faire en nous un simple succès d'estime.

6. — Ce jugement (*judicium convenientiæ et possibilitatis*) est théorique encore, puisqu'il vise à établir non les conditions immédiates de l'action, mais sa raison d'être. S'il est affirmatif, la volonté, comme toujours, suit :

1. Il est à peine utile de noter qu'un tel acte peut être pleinement libre, si l'on suppose que le regard d'intelligence qui le déclenche a été délibéré. Mais alors on présuppose un processus antérieur avec tous ses stades.

2. Iª IIæ, Q. XIII, art. 5, ad 1m.

« *Là où est votre trésor, là est votre cœur.* » Elle tend vers cet objet convenable et possible, et l'on se sent non plus seulement complaisant, mais incliné à l'action, de sorte que cet acte inclut implicitement le vouloir des moyens, l'acceptation de la trajectoire ; mais cette trajectoire n'est pas encore déterminée, les moyens ne sont pas trouvés, et toute liberté demeure de les écarter, s'ils ne paraissaient pas convenables.

Telle est l'*intention* (*intentio finis*). La liberté n'y intervient pas encore, tout au moins directement et à considérer cet acte dans son essence. Ces restrictions sont nécessaires en ce que nos intentions peuvent, en fait, procéder de choix antérieurs et en comporter la liberté pleine ; en ce que, également, la vie réelle, passant par-dessus le découpage analytique, peut unir en un seul acte l'intention et le choix qui la suit. Mais tout cela est indifférent à nos distinctions actuelles. Nous ne visons pas à séparer, mais à définir.

7. — Après cela vient le *conseil,* acte de l'intelligence que le conatus volontaire de l'intention met en branle. Il s'agit de comparer à la fin acceptée les moyens capables de la servir, ce qui suppose pour nous deux choses : une *recherche;* un *jugement* sur les objets de cette recherche. On dit que cette dualité est supposée ici *pour nous,* parce que seule une intelligence discursive y est soumise. Le regard de l'esprit pur, *a fortiori* le regard divin peuvent juger de la convenance des moyens à leur fin sans avoir besoin d'instituer une recherche.

8. — Les moyens une fois jugés, l'amour de la fin et la force de l'intention volontaire inclinent la volonté à y *consentir*, c'est-à-dire à y adhérer. Le mot *approuver*, employé quelquefois, prête au soupçon d'anthropomorphisme. Une approbation implique un acte d'intelligence, et la volonté, que l'analyse isole ici pour envisager son travail propre, n'a pas d'intelligence. Le terme

consentement, dans le sens d'adhésion (*consensus*), est donc à retenir.

Or, deux cas peuvent se rencontrer. Ou bien un moyen se présente comme unique, et alors le consentement à ce moyen mettra fin au processus volontaire ; ou bien il y en a plusieurs, et alors un nouvel acte d'intelligence est nécessaire, à savoir le discernement du meilleur ; puis un nouvel acte de volonté, pour s'y porter à l'exclusion des autres.

Dans le premier cas, le consentement sera donc en même temps un *choix* (*electio*) comme tout à l'heure *le simple vouloir*, s'adressant au bien suprême, et l'*intention* éclairée en avant par un jugement implicite avaient aussi valeur de choix. Mais dans le second cas, le consentement en question, efficace à l'égard des moyens pris en bloc, demeurera inopérant encore à l'égard de l'un d'eux, comme la *simplex volitio* l'était à l'égard de la fin.

9. — Il est facile de voir que la liberté n'intervient pas encore ici, et qu'un tel acte n'a par lui-même ni bonté ni malice morale. Il n'en peut avoir qu'en raison de la fin qu'il travaille à servir ; mais on sait que la fin, comme telle, ne se discute pas, étant le point de départ de tout, et que s'il s'agit d'une fin relative, d'une fin choisie, celle-ci est le fruit d'un processus antérieur et fait donc pétition de principe à l'égard de l'étude présente. On en est, qu'on ne l'oublie pas, à établir la suite des actes à partir de la fin prise comme telle, donc comme *dernière*, ce qui est la définition même de la *fin*.

10. — Quand donc il y a plusieurs moyens, la série active continue, et la volonté ayant pour l'instant épuisé son rôle, l'intelligence reprend le sien. Elle compare les moyens proposés (*collatio mediorum*) et juge de celui qui sera choisi, ou pour mieux dire le choisit pour sa

part, en tant que *choix* implique lumière, et pour finir la volonté le choisit, c'est-à-dire s'y porte, selon que le choix implique impulsion, *exercice*, ce qui à vrai dire est la définition même du choix.

11. — On touche là au libre arbitre en son acte propre, parce que c'est là, dans l'acte de choix éclairé, que s'opère ce passage de l'absolu au relatif qui constitue la liberté ou contingence volontaire.

La fin, comme telle, est un absolu, coïncidant avec le *bien*, dont la volonté, appétit du bien par définition, ne saurait se déprendre. Un moyen, en tant qu'il incarne cette fin, s'impose de la même manière, et c'est pourquoi on a dit : s'il n'y a qu'un moyen pour une fin nécessaire, il n'y a pas liberté. Si un moyen ne s'impose pas, c'est de deux choses l'une : ou que la fin qu'il doit servir ne s'impose pas non plus, et alors cette fin n'est pas prise comme telle, elle n'est plus qu'un moyen et l'on se trouve rejeté dans un processus antérieur; ou bien c'est qu'on a reconnu le caractère relatif du moyen proposé, qu'on l'a donc comparé avec d'autres, ou qu'on l'a pesé et jugé trop léger pour entraîner l'adhésion d'un pouvoir plus vaste que lui. Or cela se fait par le *jugement pratique*, dont l'*élection* est l'aboutissement.

C'est donc dans l'élection, en tant qu'elle procède d'un jugement contingent, d'un jugement jugé et ramené à sa vraie valeur, que se trouve la contingence volontaire appelée liberté.

On ne veut pas s'enfoncer dans le dédale de questions qui se poseraient ici; on les a étudiées ailleurs[1]. Il s'agit uniquement de la suite des actes.

12. — Avec l'élection se clôt la série des actes émis par la volonté elle-même, et s'ouvre, ou peut s'ouvrir, la série des actes commandés (*imperati*). L'ensemble de ces

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, livre VI, ch. III. Le libre arbitre.

derniers forme ce qu'on appelle l'*ordre d'exécution* (*ordo exsecutionis*) par opposition à l'*ordre d'intention* (*ordo intentionis*)[1].

Quand d'ailleurs on parle d'exécution, il ne faudrait pas croire qu'il s'agisse nécessairement d'exécution *extérieure*, je dis extérieure au sujet moral. Tout peut se passer au dedans. Se décider à penser, à imaginer, à jouir ou à souffrir mentalement, ce n'est pas encore le faire. Ces actes, tout intérieurs qu'ils soient, ont donc bien le caractère d'une *exécution* du vouloir, et ils sont extérieurs moralement, n'étant pas des actes de la volonté même, où la moralité a son gîte[2]. La seule différence entre eux et les actes extérieurs au sujet, c'est que ces derniers intéressent le milieu naturel ou humain en tant que distinct de la personne ; les autres intéressent uniquement le milieu intérieur. Mais le milieu intérieur n'est-il pas également, pour nous un territoire d'action ?

Dans tous les cas, il y a ici un fait nouveau, un passage d'influence qui requiert une explication. D'où la suite d'actes postérieurs au choix.

13. — Le premier est le *commandement* même, ou *imperium*.

Il faut y voir une intimation de la puissance rationnelle, que l'influence du choix volontaire pénètre en vue de l'emploi utile qu'il s'agit d'obtenir des organes d'exécution. La raison, par elle-même, ne meut pas ; elle dirige. La volonté, par elle-même, ne dirige pas ; elle meut. Leur union subordonnée, dans cette chaîne des actes où elles sont successivement première et seconde, met au service de chacune d'elles ce qui est le propre de l'autre. C'est ainsi que dans l'acte de *choix*, la volonté a pu discerner, ou, mieux, se donner avec dis-

1. Iª IIæ, Q. XVII.

2. Cf. Q. II *de Malo*, art. 2 et 3.

cernement, sous la lumière du jugement pratique. Et c'est ainsi que dans l'*imperium*, l'intelligence peut mouvoir, ou, mieux, diriger activement, sous la pesée effective du choix[1].

14. — L'influence des fins de l'action trouvera ainsi un passage jusqu'au milieu qu'elle doit organiser, au dedans ou au dehors. Mais elle n'y peut atteindre sans franchir une nouvelle étape; car l'acte ou les actes d'exécution à exercer requièrent l'intervention de la puissance qui est en nous l'universel facteur d'exercice. Imagination, sensibilité, motricité, et aussi l'intelligence en tant que moyen d'exécution, et aussi la volonté elle-même, faculté automotrice usant de soi pour réaliser ses vouloirs, tout cela et tout ce qui s'y joindra comme collaboration du dehors n'entre en branle, moralement, que sous l'impression de la volonté animée par une fin. Il y aura donc, pour obéir à l'*imperium*, un nouvel effort volontaire appelé *usage* (*usus activus*), dont l'effet, c'est-à-dire le mouvement même des pouvoirs exécutifs engagé ainsi dans l'ordre moral, prendra le même nom; mais dans un sens passif (*usus passivus*)[2].

15. — Enfin, le propos initial qui avait tout mis en œuvre se trouvant réalisé, l'agent moral s'y repose, par le *contentement* ou *délectation* (*fruitio*), et ce repos lui étant attribué pour autant qu'il cherchait, c'est-à-dire qu'il voulait ne possédant point, on doit y voir un acte de volonté. Il appartient au même d'instituer une poursuite et de parvenir du terme, de planter l'arbre et de jouir du fruit[3].

Tout le cercle de l'action morale est ainsi refermé. Ce dont on part en intention, on y arrive en exécution et l'on s'y repose.

1. Ia IIæ, Q. XVII. art 1, cum resp. ad 2m.
2. *Ibid.*, Q. XVI, art. 1, cum resp. ad 2m et 3m.
3. *Ibid.*, Q. XI, art. 1, cum resp. ad arg.

Pour plus ample informé au sujet de ces actes alternés de l'intelligence et du vouloir, nous sommes obligé de renvoyer aux commentateurs classiques.

On consultera en tout cas avec intérêt le tableau ci-joint, dressé par le P. Gardeil d'après la *Somme théologique*.

SUITE DES MOUVEMENTS D'INTELLIGENCE ET DE VOLONTÉ

qui intègrent un acte moral complet. (Iª IIªᵉ, *QQ*. VIII-XIX)

ACTES D'INTELLIGENCE	ACTES DE VOLONTÉ
I. — Actes qui regardent la fin	
(*Ordo Intentionis*, Iª IIªᵉ, Q. VIII.)	
1° On voit le bien. (Q. IX, a. 1.)	2° On l'aime. (*Appetitus inefficax boni propositi*. Q. VIII.)
3° On juge rationnellement qu'il doit être recherché. (*Judicium synderesis proponens objectum ut conveniens et assequibile*. Q. XIX, a. 4, et seq.)	4° On veut l'atteindre. (*Actu quo voluntas tendit in objectum ut assequibile*. Q. VIII a. 1, 4 ; Q. XIX, a. 7 et seq.
II. — Actes qui regardent les moyens	
A	
(*Ordo 2ªᵉ intentionis vel electionis*.)	
5° On recherche les moyens de l'atteindre. (*Consilium*. Q. XIV.)	6° On adhère aux moyens trouvés. (*Consensus*. Q. XV.)
7° On juge quel est le plus propre à atteindre la fin. (Q. XIV, a. 6. — Q. XIII, a. 3.)	8° On le choisit. *Electio*. Q. XIII.) (On se décide.)
B	
(*Ordo exsecutionis*.)	
9° On décide d'employer les moyens (*Imperium*. Q. XVII.)	10° La volonté applique à leur acte les puissances qui doivent opérer. (*Usus activus*. Q. XVI.)

11° Exécution. (*Usus passivus*. Q. XVI, a. 1.)

12° Jouissance de la volonté. *Fruitio*. Q. XI.)

N.-B. Lire ce tableau en obliquant, ce qui revient à suivre l'ordre des numéros.

CHAPITRE III

LE BIEN ET LE MAL MORAL

I. — LE BIEN ET LE MAL DANS L'OBJET

1. Le bien moral et le bien ontologique. — 2. L'objection de Kant.

1. — Les actions volontaires, quelles qu'elles soient, se divisent en deux classes, sous ces titres si fréquemment laissés à l'imprécision par les philosophes : le *bien* et le *mal*.

Cette distinction domine toute la morale.

Pour saint Thomas, le bien moral se rattache au bien ontologique d'une façon toute directe, à savoir par le simple intermédiaire du vouloir. Leibnitz dira, lui aussi : *Bonum mentis naturale cum sit voluntarium, fit bonum morale*, et ce sera la réponse aux arguties aprioristiques de Kant, lorsqu'il cherche à montrer que le bien naturel ne peut servir de norme morale qu'à condition d'en passer d'abord par l'arbitraire de son *impératif catégorique*. Il faudra seulement se souvenir que cette volonté qui transforme ainsi en bien moral le bien naturel qu'elle adopte, ce n'est pas une simple puissance de *désir*, ainsi que le voudrait Kant, mais l'*appétit rationnel* du thomiste.

Cela posé, voici comme saint Thomas raisonne.

L'ordre moral, c'est l'ordre du volontaire. La morale étant relative à la conduite humaine, et l'homme étant capable de se conduire en tant que doué de volonté, c'est à ce pouvoir qu'il convient de rattacher ce qu'on

dit être d'essence morale. Or, on sait que la volonté a pour objet le *bien;* que le bien est identique à la *fin* (*bonum est quod omnia appetunt*) ; mais que la fin, chez l'homme qui se meut lui-même à sa destinée, ne joue son rôle que proposée par la raison, jugée par elle à la lumière de fins plus générales, et, pour conclure, de la fin suprême qui est sa norme. L'acte de choix (*electio*) est un jugement en même temps qu'un vouloir, une synthèse spirituelle impliquant lumière et force, détermination rationnelle et motion effective[1]. Il suit de là que les valeurs volontaires ou valeurs morales et les espèces où se rangeront ces valeurs se détermineront selon les déterminations du bien ontologique vers lequel le vouloir s'oriente; mais en tant que ce bien est soumis au jugement de la raison, en tant qu'il est conforme ou contraire à ses normes. « *Moralia speciem sortiuntur a fine* », dit toujours saint Thomas. On est ce qu'on est, moralement, selon ce qu'on se propose ; car « la fin est « le principe déterminateur de l'action volontaire, « comme la forme active de l'agent naturel est le prin- « cipe déterminateur de l'action physique »[2].

Cette assimilation est éclairante. On a dit maintes fois déjà que pour saint Thomas, la *forme* appréhendée par l'intelligence, forme représentative du *bien*, est un principe d'action tout semblable à ce que sont, dans les corps, les propriétés naturelles, ou, plus précisément, les *formes d'être* qu'elles manifestent[3]. Comme donc la chaleur détermine la nature de l'activité qui part d'elle et la dénomme calorifique, ainsi la fin conçue et acceptée par l'agent moral, son *propos* (*propositum*) caractérise son action et la dénomme, à condition que cette fin du vouloir soit envisagée selon sa relation à la raison régulatrice.

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, p. 260 et seq.
2. III *Contra Gentes*, cap. 9 ; In II *Sent.*, Dist. XL, Q. I, art. 1.
3. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 213, in fine.

On sait que dans la métaphysique thomiste, la matière donne le genre et la forme l'espèce. Dans la matière qu'est l'action librement voulue, les fins particulières conçues et acceptées impriment des formes; elles donnent lieu ainsi à des espèces. Par exemple, le respect du bien d'autrui envisagé comme fin détermine la justice ; la résistance aux dangers imminents crée la force, et ainsi du reste. Mais ces espèces ont pour genre commun l'activité morale comme telle, c'est-à-dire l'activité voulue et jugée, de telle sorte que leurs caractéristiques, si générales soient-elles, dépendent de ce qui rend un objet objet *moral*, à savoir sa relation avec la règle de l'activité qui l'adopte [1].

Comment les notions de bien et de mal moral sortent de là, et à quel rang il convient de les placer par rapport au genre suprême : la moralité, et aux espèces particulières qui s'y classent, c'est ce qu'il est facile de comprendre.

Ontologiquement, la *fin* et le *bien* sont identiques; cela est une fin qui est un bien ; cela est étranger à toute finalité qui est un mal. Rien ne tend vers le mal ; tout s'efforce au contraire vers le bien, qui est réalisation, *acte*, et qui, par là, sert à définir, en la justifiant, toute tendance. Si donc la fin s'introduit en morale, et selon qu'elle s'y introduira, elle y entraînera avec elle la notion de bien ; elle la pliera à son rôle, et le rang tenu par la première de ces notions y sera joué également par l'autre. Or, la fin joue en morale un rôle premier, puisque l'activité morale n'a de raison d'être que de réaliser la fin humaine. Le bien sera donc premier aussi, et l'opposition du bien et du mal constituera la première *différence* morale [2].

Par ailleurs, on vient de dire que la fin n'appartient

1. Ia IIae, Q. XIX, art. 3 ; Q. XXI, art. 1.

2. III *Contra Gentes*, cap. 9.

à l'ordre moral qu'à condition d'être jugée, c'est-à-dire envisagée par la raison dans son rapport avec les normes de la pratique. Dès lors trois cas peuvent se présenter. Ou la fin dont on parle réalise elle-même la norme, je dis cette norme suprême à laquelle on a donné le nom de béatitude, et alors, il convient de l'appeler *souverain bien*. Ou cette fin, sans s'identifier à la norme, en respecte les conditions, et se trouve ainsi conforme à la raison directrice des actes ; dans ce cas, c'est *un bien*. Ou enfin elle n'est pas conforme, et c'est *un mal*.

On voit par là que le bien et le mal, en passant de l'ordre ontologique à l'ordre moral, modifient profondément leur nature. Dans l'ordre ontologique, le bien consiste en une positivité prise comme telle, c'est-à-dire dans une positivité qui se réfère d'elle-même à notre appétit et représente par là un désirable. Dans l'ordre moral, le bien consiste dans une positivité encore, puisque l'objet spécifie l'acte ; mais dans une positivité liée à un rapport qu'établit la raison, et en tant qu'elle implique ce rapport. Par exemple, la santé est un bien pour nous ; ontologiquement, elle se trouve ainsi qualifiée par elle-même, sans qu'il soit besoin de la référer à autre chose. Et c'est évidemment parce que la santé est un bien en soi qu'elle peut prendre une valeur morale ; mais elle ne la prendra qu'à condition de se prêter au jugement de la raison, de se comparer à ses normes, et cette comparaison, si elle est favorable, confèrera au bien envisagé la qualité de bien moral ; si elle est défavorable, celle de mal moral.

Non pas sans doute que ce qui était un bien, sous le rapport où il était un bien, devienne un mal ; s'il le devenait, non seulement on ne devrait plus s'y donner, mais on ne le pourrait pas, la fin et le bien étant identiques (*nullus intendens ad malum operatur*). Mais ce bien en soi n'étant plus le bien pour la raison, en devient,

moralement, un faux bien, un bien apparent (*apparens bonum*), et, pour tout dire, un mal.

D'où il appert que la notion de mal, plus évidemment encore que celle de bien, se modifie à passer de l'ontologie à la morale. Ontologiquement, le mal est une privation [1]; moralement, il est chose positive. Mais cette chose positive, qui donne à l'acte peccamineux ses caractères spécifiques, ne le caractérise comme mal que par rapport à la raison, en tant que le bien recherché par l'agent ne se trouve pas, actuellement, en concordance avec la règle, et que ce bien relatif prive donc l'homme de l'absolu de son bien, qui est d'être selon la raison [2].

2. — Par là se résout l'objection fameuse qui est à la base de l'*Impératif catégorique*. Selon Kant, si l'on donne comme objet à la volonté morale le bien naturel de l'homme, on commet une erreur morale ; car le bien naturel ne peut pas susciter le bien moral ; il est objet de désir, non de rectitude. Kant en conclut que la bonté morale de la volonté n'est pas relative aux *objets*, mais uniquement à ceci qu'elle se donne à sa règle. C'est une forme sans matière, une réponse indistincte à l'appel indistinct de la raison, un *oui* dont les objets peuvent être l'occasion, non le motif, nulle bonté autre que celle du devoir pour le devoir ne se rapportant à l'ordre moral.

Cette objection n'a pas été inconnue de saint Thomas ; il la pose fermement et y répond avec sa simplicité cou-

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, livre I, ch. II, D.

2. III *Contra Gentes*, cap. 9 ; Ia IIæ, Q. XVIII, art. 5 : « Bonum hominis est secundum rationem esse ; malum autem quod est præter rationem : unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam, et malum quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo quod differentia boni et mali, circa objectum considerata, comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens. »

tumière[1]. Que le bien naturel soit objet de désir, assure-t-il, ce n'est pas ce qui peut l'empêcher d'être objet de rectitude, vu que le désir, bien interprété, est en nous, ainsi qu'on le disait, le signe des volontés de la nature, donc aussi de la rectitude. Toutefois, si le bien naturel est objet de la volonté morale, ce n'est pas directement; c'est par l'intermédiaire de la raison qui règle nos démarches; donc en tant que soumis à cette règle en faveur de laquelle l'objection se dresse.

Le bien naturel en soi est objet de désir; le bien naturel, en tant que soumis à la régulation de la raison, devient cause de bien moral pour la volonté qui l'embrasse. La raison est donc bien ici *autonome*, si l'on s'en tient proprement à l'ordre moral. Elle est source immédiate de la moralité. Elle investit le bien naturel. Elle donne la loi en tant qu'elle est la loi. Aussi a-t-on dit du bien naturel premier : Parce qu'il n'est pas soumis à la raison, mais lui est présupposé; ou, si l'on veut, parce qu'il est soumis uniquement, en fait de raison, à la raison de la nature, ce bien-là n'appartient pas à l'ordre moral, si ce n'est au titre de principe. On l'embrasse nécessairement, comme nécessairement la pierre tombe au centre. Les autres biens, voulus pour celui-là, peuvent s'y référer bien ou mal. Qu'ils y concourent, c'est l'effet de la raison, après que Dieu a remis l'homme « *aux mains de son propre conseil* ». Si la raison est satisfaite, l'objet est dit *bon;* dans le cas contraire, on le dit un *mal*. Et c'est donc sur l'objet qu'on prononce; mais sur l'objet devenu raison ou déraison, à la lumière de cette *loi* que Kant a cru devoir substituer à toute réalité positive.

Placer l'objet moral sous la dépendance de la raison qui le fera, moralement, ce qu'il est, c'est tout ce qu'exige l'objection kantienne. Quant à murer la

1. Ia IIae, Q. XIX, art. 1, arg. 3, cum resp.

raison en soi et la rendre autonome en ce sens que ses décisions vertueuses ne dépendent d'aucun *objet*, c'est la condamner au vide. Ne faut-il pas que cette raison en travail ait de quoi se prendre, et que la règle appelée moralité soit la règle de quelque chose ?

Toute pratique, disait-on plus haut, est relative à un but. Les partisans actuels des *morales scientifiques* et de l'*art moral* le reconnaissent. Ils diffèrent de saint Thomas en ceci que s'ils admettent des buts immédiats, le but suprême et l'absolu de la conduite leur échappent. Kant, lui, partisan de l'absolu, le place en l'air, et ordonne à la volonté d'obéir sans lui intimer la raison de l'obéissance. La *ratio agendi* est remplacée par un caporalisme mystique à forme impersonnelle autant qu'irréelle ; entre ciel et terre, disait Schopenhauer. Chez saint Thomas, le ciel et la terre s'unissent dans la notion de la *forme* divine à réaliser dans l'homme et par l'homme : but positif, bien que apparenté à l'idéal ; but concevable par nous, bien qu'il nous soit donné ; but naturel et par là objet de désir, parce que nous y incline la nature ; but moral cependant, parce que pour y tendre efficacement, il faut d'abord comprendre et accepter la vraie réalité de soi-même, ensuite se rassembler, se redresser, se prolonger dans le sens de ses relations immédiates et universelles, se pousser ou se contraindre, et que c'est là tout l'effort moral.

II. — LE BIEN ET LE MAL DE L'ACTION

1. L'Action bonne. — 2. Le bien et le mal venant de l'objet. — 3. Le bien et le mal venant des circonstances. — 4. Quadruple bonté de l'action. — 5. L'acte indifférent.

1. — Le bien et le mal ainsi déterminés en tant qu'objet, le bien et le mal de l'action y prennent origine. A parler en général, toute action est bonne, comme à parler en

général tout être est bon, toute réalité « vénérable ». L'être et le bien coïncident, et l'action est être; la substance est bonne en soi, et l'action n'est que manifestation de la substance. Mais comme l'être en Dieu seul est universellement vainqueur; comme toute nature créée prête à déficience, ainsi l'action créée peut déchoir. Et de même qu'on appelle mauvaise la chose qui manque de ce qu'elle devrait avoir, tel le monstre, ainsi on appelle mauvaise l'action déchue de sa rectitude.

2. — Or, d'où provient la rectitude de l'action? Tout d'abord de son objet. Un mouvement se caractérise par son terme. Une action, qui tend de même vers ce qu'elle se propose comme objet, en reçoit sa spécification, c'est-à-dire son caractère foncier, donc aussi sa qualité bonne ou mauvaise, le bien et le mal étant à l'égard de l'action humaine des caractéristiques *premières*. C'est ainsi que prendre le bien d'autrui est une action mauvaise *ex genere*, comme disent les moralistes, c'est-à-dire selon son espèce, parce que cet objet moral : prendre le bien d'autrui, inclut le désordre rationnel en quoi l'immoralité consiste comme en sa *forme*. Cette forme d'objet, communiquée à l'action, la rend mauvaise, comme une disposition monstrueuse rend mauvais selon son espèce un vivant mal venu [1].

3. — Mais comme chez l'être naturel toute perfection ne vient pas de l'espèce, ainsi toute perfection ne vient pas à l'*acte humain* de son objet spécifiant; les circonstances, on le disait, sont comme les *accidents* qui lui adviennent, et comme elles affectent le volontaire, ainsi influent-elles sur le bien et le mal, qui se partagent le volontaire.

En outre, les fins que l'acte envisagé peut tenir sous sa dépendance concourent aussi au bien et au mal. Ainsi l'action de voler pour tuer est mauvaise en tant que vol,

1. Ia IIae, Q. XVIII, art. 2; In II *Sent.*, Dist. XXXVI, art. 5.

mauvaise aussi en tant que voie vers l'homicide; l'intention homicide la revêt d'une *forme* surajoutée qui confère au mal, comme confèrerait au bien une intention ultérieure ajoutée à l'action bonne[1].

4. — L'action morale se trouve ainsi capable d'une quadruple bonté, que le mal peut réduire plus ou moins; qu'il ne peut jamais vaincre toute. Bonté de l'action en tant qu'action, puisqu'il a été dit que d'une certaine façon toute action est bonne. Bonté tenant à l'objet, dont la positivité communique sa valeur, alors même que, mal lié à la raison, il serait agent de malice. Bonté relative aux circonstances, qui, en second, jouent le même double rôle. Bonté relative aux fins auxiliaires, qui, tenant l'action sous leur dépendance, lui communiquent ce qu'elles ont de dévié ou de droit relativement aux normes morales[2].

Reprenant donc, au sujet de l'action, la filière de raisonnements amorcée à propos de ses objets, on dira : L'action, en tant qu'action, a sa bonté en elle-même, étant sa fin à elle-même, étant la raison d'être de l'être, et par là se constituant *fin en soi,* ainsi que dirait Kant. L'*acte premier*, qui est l'être conçu à l'état statique, est fait pour l'*acte second*, ou opération.

Seulement cette considération est trop générale. Toutes les activités ne sont point pareilles; elles s'échelonnent selon un ordre de dépendance, correspondant à l'être évolutif qu'est l'homme. On agit selon ce qu'on est, et notre être est en marche.

L'activité de l'être achevé est la fin toute dernière; c'est le τὸ ἴδιον ἔργον d'Aristote posé en son absolu, alors que l'homme, arrivé au terme du chemin terrestre (*via*), opérera d'une opération parfaite, *selon la propre*

1. Iª IIæ, Q. XVIII, art. 4, cum comment. Cajet.
2. *Ibid.*

vertu de l'homme (κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετήν). Quant à l'activité de l'être partiel, elle est fin immédiate, subordonnée à l'autre.

Puis donc que la *fin* et le *bien* coïncident, on devra appeler *souverain bien* l'activité qui est fin suprême ; bien tout court l'activité partielle.

Mais comme l'activité qui n'est pas dernière n'est pas uniquement fin ; comme elle est aussi moyen pour des réalisations et, par là, pour des activités ultérieures ; comme d'ailleurs ce qui n'est pas dernier dépend du dernier, on appelle bonne absolument l'activité qui tend à l'acte parfait et à l'activité parfaite qui est fin toute dernière ; on appelle mauvaise celle qui en détourne.

Et cela est vrai, proportion gardée, de toute activité naturelle.

Ce qui caractérise à cet égard l'agent volontaire, c'est qu'il est juge des fins et de la subordination des fins ; c'est qu'il peut donc, délibérément, adopter pour règle ce qui est règle : la fin dernière, prenant ainsi en mains les intérêts à lui confiés par la nature.

C'est en effet par *son* propre bien, en tant que créature raisonnable, que se réalise *le* bien. Son action à lui est donc bonne, en toute circonstance, quand elle est conforme aux exigences de la raison, et, par elle, de la fin dernière, qui est, au fond, l'objet réel de la volonté, comme la fin générale des êtres est l'objet de la volonté créatrice[1].

5. — Au premier regard, il semblerait que la division des actes humains en *bons* et *mauvais* ne soit pas suffisante. Il y a des actes indifférents. Que fait à la moralité que je lève ou ne lève pas une paille ? Beaucoup d'actions humaines entrent dans cette catégorie et semblent exiger une troisième classe.

1. Ia IIæ, Q XVIII, art 5 ; Q. II *de Malo*, art. 4 ; III *Contra Gentes*, cap. 9 ; Q I de Virtutibus, art 9

Saint Thomas n'admet point cette conclusion. Ce qu'on appelle acte indifférent n'est tel que dans la mesure où il échappe à cette régulation de la raison en quoi consiste la moralité elle-même. Or, ce qui se montre étranger à la moralité pourrait-il en constituer une espèce [1]?

Quoi qu'en pensent quelques-uns, il n'y a pas d'acte moral indifférent ; il y a seulement des actes qui, de soi et en raison de leur espèce, ne se trouvent pas rangés d'office dans les trésors du bien ou du mal. Qu'ils en demeurent écartés tout à fait, étant délibérés, c'est ce qui n'est pas possible. Outre l'espèce des actes, il y a les circonstances. Un acte qui, de soi, ne dit rien à la moralité, peut y rentrer en raison du temps, du lieu, de la façon d'agir, de la qualité du sujet, etc. A tout le moins, une circonstance de l'acte viendra la déterminer inévitablement au bien ou au mal, c'est la fin vers laquelle il s'oriente.

On a fait voir que tout acte délibéré est comme la conclusion d'un syllogisme dont les fins de la volonté ont fourni le moyen terme [2]. Or, la raison étant la faculté de l'absolu et ne pouvant se renier elle-même, le fait seul d'agir sans avoir rattaché implicitement ou explicitement son acte à l'absolu du bien humain, représenté par la fin dernière, cela seul constitue pour l'agent rationnel un désordre, donc, pour son acte, un mal. Que s'il s'agit d'actes non délibérés, mais gouvernés par l'imagination ou par le déterminisme organique, ces actes-là ne sont, à proprement parler, ni moraux ni humains ; ils sont indifférents en ce sens qu'ils se trouvent étrangers au genre dont nous cherchons à établir les espèces [3].

1. Ia IIæ, Q. XVIII, art. 8.

2. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 219.

3. Ia IIæ, Q. XVIII, art. 9 ; Q. II *de Malo*, art 5 ; In II *Sent*, Dist. XL, art. 5 ; IV, Dist XXVI, Q. I, art. 4.

III. — LE BIEN ET LE MAL DANS LA VOLONTÉ

1. D'où viennent le bien et le mal de la volonté. — 2. Conséquences pratiques. — 3. La volonté et la raison. — 4. La volonté et la Raison créatrice. — 5. La volonté de la Révélation.

La doctrine générale esquissée ainsi devra se préciser en s'appliquant à deux catégories d'actes moraux qui ne comportent pas de tous points le même jugement : les actes *extérieurs* et les actes *intérieurs* du vouloir.

Qu'on remarque bien le point précis où s'établit cette distinction. On appelle ici acte intérieur le vouloir même, en tant que délibéré et accepté. On appelle acte extérieur ce qui en ressort sous le nom d'exécution.

On peut voir par là que l'acte extérieur dont il est question — extérieur dis-je à la volonté — peut être parfaitement intérieur à l'homme. Si je me décide, par exemple, à me livrer à la haine, je commets un acte qui demeure intérieur psychologiquement ; mais qui, moralement, est un acte extérieur, vu que, procédant de mon vouloir comme de sa source, il en sort pour se répandre dans le milieu psychologique qu'il vient troubler, comme une rixe pourrait troubler le milieu social. Dedans, dehors, ce sont là des mots relatifs et interchangeables.

Ceci posé, voici comment procède la doctrine.

1. — La bonté du vouloir intérieur, comme celle de tout acte humain, dépend d'abord de son objet. On peut même dire qu'elle en dépend exclusivement, sans préjudice de restrictions qui ne briseront qu'en apparence la rigueur de cette formule. A la différence des autres actes : actes de l'intelligence, des sens ou des puissances motrices, l'acte de volonté a rapport au bien et au mal par lui-même ; les autres, seulement par lui, vu que, par sa nature, la volonté est pouvoir du bien, comme l'intelli-

gence est pouvoir du vrai, et que à son égard, dans l'ordre moral, le bien et le mal doivent donc constituer des *différences propres* [1].

Il suit de là que les circonstances des actes ou leurs fins surajoutées ne sont occasion de bien ou de mal, pour le vouloir, que dans la mesure où ils lui imposent un nouvel objet ; de sorte que, à parler en rigueur, c'est l'objet qu'elle se donne, et lui seul, qui rend la volonté bonne ou mauvaise.

Exemple : Je veux tuer ; ma volonté est qualifiée mauvaise par la malice de cet objet : l'homicide. Je veux tuer pour voler ; ma volonté est qualifiée mauvaise par la malice de ce double objet : l'homicide, le vol. Je veux tuer pour voler un trésor d'église ; ma volonté est qualifiée mauvaise par la malice de ce triple objet : l'homicide, le vol, le sacrilège. Et ainsi du reste. Ne disait-on pas plus haut : On est bon selon ce qu'on se propose ? Or, ce qu'on se propose, c'est l'objet du vouloir. Objet et fin, pour la volonté, c'est tout un. On ne les distingue que pour marquer le pouvoir qu'a la volonté d'enchaîner ses actes ; de rapporter les fins aux fins, les objets aux objets. On appelle alors *objet*, à titre spécial, la fin immédiate, et l'on appelle *fin* l'objet ultérieur [2].

2. — On pourrait tirer de là beaucoup de conséquences pratiques, notamment la justification de cette parole de saint Paul : « *Ne faisons pas le mal pour qu'il en sorte un bien* [3]. » L'objet mauvais proposé à la volonté qualifiant son acte, il n'est plus au pouvoir d'une fin surajoutée d'en changer la valeur. Cette fin joue le rôle de *circonstance*, et une circonstance, comme telle, peut bien

1. III *Contra Gentes*, cap. 9 ; Ia IIæ, Q. XIX, art. 1, cum Comment. Cajet.

2. Ia IIæ, Q. XIX, art, 2, cum resp. ad 1m.

3. *Rom.*, III, 8.

alléger ou aggraver la responsabilité ; elle ne peut la faire passer d'une espèce à l'autre, du bien au mal[1].

3. — On ne contredira pas à cette doctrine en affirmant que le bien ou le mal du vouloir dépend de sa soumission à la raison ; car la raison et l'objet, ici, ne sont pas deux choses. L'objet moral implique comparaison aux normes rationnelles. Si cette comparaison est favorable, l'objet est dit bon ; si elle est défavorable, l'objet est mauvais. C'est donc la même chose, pour la volonté, d'être soumise à la raison et de se donner de bons objets[2].

Que si l'on veut distinguer, on devra dire que la bonté du vouloir dépend de la raison plus que des objets, puisqu'elle ne dépend de ceux-ci que selon leur rapport avec l'autre ; mais ce primat de la raison n'est que le primat de la forme sur la matière, il n'implique pas une dualité réelle.

4. — De même, il n'y aura ni dualité ni contradiction à dire : Le bien ou le mal du vouloir dépend, en même temps que de ses objets, de la Raison et de la Volonté créatrices. Quand on dit, en effet, que l'objet moral est constitué par le rapport de l'objet matériel avec la raison, on l'entend, à titre immédiat, de la raison humaine ; mais la raison humaine n'est pas plus première, dans son ordre, que n'est premier l'objet matériel dans le sien. En nous adressant à un objet, nous nous adressons à Dieu dans l'une de ses participations. En nous servant de notre raison pour régler nos actes, nous utilisons Dieu représenté en nous par reflet.

Saint Thomas aime à expliquer ainsi ce texte du psaume IV[e] : « *Plusieurs disent : qui nous fera voir le*

1. Ia IIæ, Q. XVIII, art. 10, cum resp. ad 2m.

2. Bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto (Ia IIæ, Q. XIX, art. 3).

« *bien ? La lumière de ta face est marquée sur nous, ô* « *Seigneur.* Comme si le psaume voulait dire : La « lumière de la raison, qui est en nous, pour autant « peut nous montrer le bien et régler notre volonté « qu'elle est la lumière de ta face, ô Seigneur, c'est-à- « dire dérivée de toi. »[1]

5. — En conséquence de cette dérivation de la raison humaine par rapport à la raison divine ; constatant d'ailleurs que de l'une à l'autre il y a déficience et que la raison de l'homme peut errer, saint Thomas prêche comme un devoir et comme une supérieure sagesse le recours à la raison divine, si elle veut bien se manifester autrement que par son reflet en chacun de nous[2]. Il n'est pas de ceux qui disent : Mieux vaut errer en se conduisant soi-même que de trouver le vrai chemin par autrui. Autrui, soi-même, cela est accidentel à la vérité, accidentel aussi à son règne. Où qu'elle soit, d'où qu'elle vienne, la vérité doit nous régir. S'obstiner à ne voir que par soi, si autrui nous présente une meilleure lumière, ce serait appliquer à la pensée et à l'action morale le *propter vitam vivendi perdere causas.* Que sera-ce, si l'autrui dont on parle est cet Autrui divin, dont on a dit qu'il n'est *autrui* qu'en apparence, plus immanent à nous que nous, de par sa transcendance même, qui le fait Source ! Le rôle de l'éthique révélée est ainsi marqué par l'éthique naturelle elle-même. N'y point entrer est pour nous un devoir de méthode ; mais c'est, de la part du philosophe chrétien, un acte de sincérité peu coûteuse que d'avouer, à l'occasion, combien ses solutions rationnelles doivent à la grâce prévenante et concomitante de sa foi.

1. Ia IIæ, Q. XIX, art, 4 ; art. 9, cum resp. ad 1m.
2. Ia IIæ, Q. XIX, art. 4, *in fine*.

IV. — LE BIEN ET LE MAL DANS L'ACTION EXTÉRIEURE

1. En quel sens l'acte extérieur détermine la moralité du sujet. — 2. En quel sens l'acte extérieur est au contraire déterminé en bien ou en mal par la moralité du sujet. — 3. Condition différente du bien et du mal à l'égard de l'intention droite. — 4. Ce qu'ajoute l'acte extérieur à l'acte intérieur. — 5. Le point de vue de Kant. — 6. L'acte moral et ses conséquences.

L'acte de vouloir ainsi jugé selon son essence morale, selon son rapport au bien ou au mal, c'est le moment de se demander quelle relation existe entre le bien ou le mal du vouloir et le bien ou le mal de l'acte extérieur qui en procède. Lequel des deux est déterminant ou déterminé, premier ou dérivé, et cela dans quelle mesure, sous quel rapport, à quelles conditions ?

Ces questions sont complexes : leur généralité les rend passablement obscures, même dans le génial exposé qu'en présente notre auteur[1].

1. — On a dit, parlant de l'acte humain en général, que sa valeur morale dépend du rapport qu'entretiennent avec la raison régulatrice de nos actes — 1° son objet ou fin immédiate ; 2° les circonstances annexes qui contribuent à l'intégrer ; 3° la fin ou les fins ultérieures où il peut tendre.

Mais il est clair qu'en portant ce jugement sur un acte, on le considère *objectivement*, comme une *chose* ; on déclare cette chose bonne ou mauvaise *en soi*, en tant qu'objet de vouloir. Et selon qu'on a ainsi jugé, on sera, agissant, bon ou mauvais dans sa volonté, bon ou mauvais moralement, selon l'acte et selon la teneur du jugement porté sur l'acte.

Il appert donc que sous ce rapport, c'est-à-dire en tant que la conduite est objet de raison ; en tant que

1. Cf. les commentaires de Cajetan sur la question XX[e] de la I[a] II[ae]

telle conduite se propose à la raison et se fait reconnaître par elle déviée ou droite; sous ce rapport, dis-je, le primat de la bonté ou de la malice appartient à l'acte extérieur[1]. La volonté sera bonne ou mauvaise selon qu'elle fait et parce qu'elle fait telle ou telle chose. Le jugement *de science morale* et le jugement *de conscience*, arbitres d'objets, déterminent la valeur du jugement *d'élection,* où se trouve inclus le vouloir lui-même[2].

2. — Seulement, l'ordre ainsi envisagé n'est pas l'ordre de l'*action;* c'est de la spéculation pratique. La pratique proprement dite, consistant dans l'exécution, part de la volonté, son principe, pour venir à l'acte extérieur, son produit, et au lieu de faire juger la volonté par *ce qu'elle fait*, elle exige que ce qu'elle fait soit jugé par la volonté. C'est ce qu'entend saint Thomas, quand il dit que la vérité de la pratique se juge non selon les objets (*secundum rem*) mais selon la rectitude du vouloir (*secundum appetitum rectum*).

On voit qu'une sorte de cercle s'installe ici. C'est que les rapports entre l'intelligence et le vouloir s'y retrouvent, et l'on sait que d'une certaine manière la volonté a le primat de l'action, et d'une certaine manière l'intelligence. L'intelligence est première pour la *spécification*, c'est-à-dire la détermination de l'acte; la volonté est première quant à l'*exercice*. D'un autre côté, la *spécification* morale suppose un exercice d'intelligence qui est voulu, et l'*exercice* moral suppose une spécification par *oui* ou par *non* qui est intellectuelle. Cette implication de pouvoirs, dans l'unité du moi, explique les solutions présentes. Régler la conduite

1. Il faut noter encore une fois soigneusement que par acte *extérieur*, saint Thomas entend ici tout acte extérieur au vouloir. Une pensée volontaire, un mouvement de sensibilité ou d'imagination sont à ce point de vue des actes extérieurs.

2. Pour la distinction de ces divers jugements et la synthèse lumière-action en quoi consiste le libre arbitre, Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, livre VI, ch. III.

appartenant à l'intelligence qui propose au vouloir ses objets, pour juger la conduite il faut faire état tout d'abord de l'intelligence et des objets de l'intelligence. Ce qu'indique la raison, c'est ce qu'il est bon de vouloir. Ce qu'aura déterminé la raison droite, c'est ce qui fera droite, si elle y adhère, la volonté. A ce point de vue, ce n'est donc pas de la volonté que vient aux objets leur qualité de bien ou de mal ; au contraire, les objets mêmes, en tant que jugés par la raison, sont cause que la volonté qui les embrasse soit bonne ou mauvaise. Mais comme la volonté éclairée a aussi ses initiatives ; comme il lui appartient de se porter vers des fins et d'y incliner des actes : sous ce rapport, en tant que facteur d'*exercice* et maîtresse d'*élection*, sa bonté ou sa malice propres peuvent déteindre sur ce qui procède d'elle. Parce que elle-même s'oriente mal, un acte extérieur bon en lui-même, c'est-à-dire bon par rapport à la raison juge d'*objets*, sera mauvais en tant que soumis à une fin mauvaise. Parce que elle-même s'oriente bien, un acte extérieur déjà bon en soi, c'est-à-dire *ex objecto vel circumstantiis*, sera bon d'une bonté nouvelle en tant que signe et serviteur d'une fin bonne [1]. Et comme l'orientation du vouloir est la question morale par excellence, le jugement absolu, en cette matière, devra tourner à son avantage. On devra dire : « Le bien et le mal moral consistent tout d'abord dans la volonté » [2].

1. Il faut se souvenir que parmi les circonstances dont on parle se trouve aussi la *fin*, mais non pas comme telle : c'est en tant que qualifiant l'objet, comme *accident* de l'objet, par suite comme contribuant à intégrer l'objet, que la fin est dite circonstance. Inversement, l'objet lui-même est aussi une *fin* de l'action, sa fin immédiate ; mais ce n'est pas comme fin qu'il a rapport à la raison régulatrice : il ne devient tel qu'adopté par le vouloir. Il y a là, encore une fois, toute l'implication qu'on a essayé de débrouiller quand on parlait du libre arbitre.

2. Iª IIæ, Q. XX, art. 1, arg. *sed contra*, corp. et resp. ad 1m ; Cf. Q. II *de Malo*, art. 3.

3. — On remarquera que dans cette solution, la conclusion semble au premier abord diminuée, par rapport aux prémisses. Si la malice de l'intention rend mauvais un acte qui par ailleurs serait bon, et si la bonté de l'intention rend doublement bon l'acte déjà bon par lui-même, pourquoi évite-t-on de dire : L'intention droite rend bon l'acte qui par ailleurs serait mauvais ?

Saint Thomas répond avec le pseudo-Denys : Le bien est plus exigeant que le mal. Il faut au bien l'intégrité de ses causes, et le défaut d'une seule crée le mal (*bonum ex integra causa ; malum ex quocumque defectu*). On conçoit donc que la bonté de l'intention, concordant avec la bonté de l'objet volontaire, double la valeur morale de l'acte, sans qu'il s'ensuive cette conséquence que la bonté de l'intention, rencontrant la malice acceptée de l'objet, la corrige et donne lieu à une action bonne. Je veux, médecin, guérir quelqu'un : si c'est par bienveillance pour le malade en même temps que par justice, mon acte est vertueux doublement. Mais si je veux le tuer avec une potion calmante ou avec une piqûre décisive, je ne suis pas autorisé à dire, pour excuser mon homicide : C'est pour son bien. On a déjà dit que la bonté ou la malice de l'objet est première, en ce que l'objet est la fin immédiate du vouloir. Si l'objet est bon, cette bonté acquise laisse place à une bonté ultérieure venant de la fin ; mais si c'est la malice qui possède, l'intention ultérieure ne saurait la déplacer; elle s'y noie, et l'action ne sera pas moins qualifiée mauvaise, bien qu'elle subisse de ce fait une diminution de malice[1].

4. — Sachant donc que la bonté ou la malice de l'acte extérieur dérive de la bonté ou de la malice du vouloir, et inversement, sous divers rapports, on doit se demander si la malice ou la bonté de l'un et de l'autre est iden-

1. Iª IIæ, Q. XX, art. 2 ; In II *Sent*., Dist. XL. art. 2.

tique ; si elle est différente. Suivant la réponse obtenue, on résoudra diversement cette question célèbre : l'acte extérieur ajoute-t-il quelque chose, n'ajoute-t-il rien à la moralité qui le pose?

Or la réponse de l'Aquinate est celle-ci.

L'acte humain appartient à l'ordre moral en tant que soumis à la raison et à ses normes ; il n'y a donc pas de distinction à faire entre l'acte intérieur et l'acte extérieur en tant qu'ils se réfèrent à une même régulation rationnelle. Vouloir et faire sont en morale ce que sont la matière et la forme dans la nature, ce que sont dans l'homme l'âme et le corps, qui ne sont pas deux êtres. L'acte hylémorphe est un, comme sujet d'harmonie ou d'inharmonie rationnelle.

Toutefois, il advient qu'un sujet unique soit affecté d'une valeur double. Il se peut donc que l'acte voulu soit bon ou mauvais — premièrement en tant qu'il est *tel*, c'est-à-dire en raison de l'objet ; deuxièmement en tant que voulu, c'est-à-dire en raison de la fin que la volonté se donne ; soit qu'on l'entende de la fin immédiate qui coïncide matériellement avec l'objet même ; soit qu'on l'entende d'une fin ultérieure à laquelle le vouloir ordonne l'acte. Et il se peut aussi que l'acte voulu soit bon ou mauvais de l'une seulement de ces deux façons ; comme si l'on rapporte à une fin bonne un acte indifférent par lui-même, ou comme si l'acte est bon ou mauvais par lui-même, mais n'est pas voulu comme tel.

Dans le premier cas envisagé, il y a bien, à la vérité, deux bontés ou deux malices : bonté ou malice *d'objet*, bonté ou malice *de vouloir ;* bonté ou malice de *spécification*, bonté ou malice d'*exercice*. Ces caractéristiques sont deux de cette dualité relative qui est celle de l'intelligence et de la volonté ; mais cela même avertit qu'il faut parler ici avec précautions et ne pas se hâter de conclure : L'agent moral est meilleur ou pire, agissant,

qu'il ne serait sans agir, la volonté restant la même[1].

Tout d'abord, si l'on parle de cette bonté qui vient à l'acte extérieur de la volonté elle-même, il est clair que l'acte extérieur n'y ajoute point ; car la bonté qu'on attribue, dans ce cas, à l'acte extérieur, ne lui appartient pas en propre. Si je ramasse une paille par obéissance, je suis bon non de la bonté de mon acte ; mais de la bonté de mon intention. De même, si un peureux brave les ténèbres, se croyant héroïque, il est vertueux non en raison de ce qu'il fait, mais en raison de son vouloir. Dire alors : L'acte extérieur est bon (à savoir de la bonté du vouloir) ; le vouloir aussi est bon : donc il est meilleur de vouloir et de faire que de vouloir seulement, la volonté restant la même, c'est comme si l'on disait : Cette poutre a 1 mètre ; son arête a 1 mètre ; donc la poutre avec son arête ont 2 mètres[2].

Si la bonté de l'intention passe à l'acte, ce n'est pas à la façon d'un feu qui s'épanche. Cette *scotica phantasia*, comme parle Cajetan, fait place, pour le thomiste, à une influence par *dénomination*, qui ne prête à aucune addition de valeurs[3].

Bien entendu, il faut prendre cette conclusion dans la précision où elle se donne. On a dit : L'acte extérieur n'ajoute rien à l'acte intérieur, *la volonté restant la même*. Si la volonté change, la bonté qui vient d'elle change aussi, et cela peut avoir lieu de trois façons. *Selon le nombre des actes ;* comme si quelqu'un s'y reprend à deux fois pour vouloir et pour faire, voulant d'abord sans faire, réalisant ensuite son vouloir. *Selon l'extension d'un acte unique ;* comme si le vouloir est

1. Ia IIae, Q. XX, art. 3. Comment. Cajet, n° 2.

2. Q. II *de Malo*, art. 2, ad 8m.

3. Il semble bien que la divergence entre les thomistes et leurs adversaires consiste surtout, ici, dans la façon de présenter les choses. Il paraît difficile que de grands chretiens ne s'entendent pas, au fond, en une matière qui touche de si près a la vie de l'âme.

interrompu chez l'un, poursuivi jusqu'à l'acte chez l'autre. Enfin, *selon l'intensité;* comme si le plaisir qu'on trouve à agir provoque à vouloir avec plus de force.

Que si l'on parle de la bonté ou de la malice qui revient à l'acte extérieur de sa propre nature morale, c'est-à-dire de son espèce et de ses circonstances, alors il convient de distinguer.

On a dit plus haut que l'acte extérieur ainsi envisagé est premièrement l'objet du vouloir et deuxièmement son terme. Comme objet, il communique sa valeur au vouloir, et le vouloir, pour autant qu'il est de lui, la lui rend, en le recherchant comme terme. Il y a donc là, si l'on veut, trois valeurs; mais l'une seulement est proprement et formellement morale. N'a-t-on pas dit que l'ordre moral et l'ordre du volontaire coïncident? Le bien objectif, avant d'être voulu, n'est pas encore formellement bien moral; quand il retourne au dehors pour l'exécution, il ne l'est plus. Avant, il est *dénommé* bon, moralement, parce qu'il sera bon à l'agent moral de le faire. Après, il est *dénommé* bon, moralement, parce que l'agent moral l'a voulu. Mais en lui-même, avant comme après, il n'est bon que d'une bonté ontologique; d'une bonté, par surcroît, *rationnelle*, en ce que le bien ontologique dont on parle, en matière d'action humaine, est le bien envisagé à la lumière de la raison, par comparaison avec la fin de l'homme[1].

1. Il faut prendre garde, ici, à la confusion que peut engendrer l'emploi des mots *objet* et *objectif*, qui se prêtent à des sens tout contraires. Quand saint Thomas dit par exemple (II *Sent.*, Dist. XL, Q. I art. 3), « Actus exterior comparatur ad voluntatem sicut objectum », et qu'il en conclut : « inde est quod hanc bonitatem voluntatis actus interior ab exteriori habet », on pourrait croire que dans sa pensée, la moralité interieure depend de sa réalisation *objective*. Mais la suite du texte écarte cette solution en levant l'equivoque : « Hanc bonitatem voluntatis actus interior ab exteriori habet, *non quidem ex eo secundum quod est exercitus* (c'est-à-dire en tant qu'il est pose dans la

On voit donc qu'en passant du dehors au dedans et du dedans au dehors, le bien ou le mal ne font pas d'additions *morales ;* qu'ils font pourtant des additions de valeurs, en réalisant, par le moyen du sujet et de l'objet, une double synthèse.

Par là, les solutions sont rendues faciles.

A supposer la volonté bonne *ex objecto*, si la réalisation extérieure trouve un obstacle involontaire, comme l'involontaire ne compte pas en morale pure la volonté intérieure n'en demeure pas moins parfaite en son ordre. Elle portait l'événement comme une mère ; l'avortement accidentel n'annule ni n'amoindrit sa valeur maternelle. Elle vaut pour le vouloir et pour le fait, celui-ci n'étant que son « témoignage ». *Autant tu veux, autant tu fais*, a dit la Glose.

Toutefois, comme le *moral* humain est engagé dans le *social*, et, d'une façon générale, dans le *réel ;* comme le réel aussi est un bien, et que, normalement, la moralité le procure, il faut comprendre que si l'acte intérieur et l'acte extérieur ne font point une addition de valeurs proprement morales, ils font pourtant une addition de valeurs, et cela dans tous les ordres.

J'ai l'intention d'être prudent au sujet de ma santé : cela suffit au point de vue mérite. Que je prenne un rhume par accident, cela ne diminue en rien ma moralité. Mais le rhume n'en est pas moins un rhume; la santé prise en sa réalité n'en est pas moins un bien, et ce bien, quoique ce ne soit pas un bien moral, n'est pas étranger à la moralité, puisque c'est son objet. On ne me demanderait pas de soigner ma santé, si ce n'était un bien.

De même, j'ai l'intention de faire l'aumône ou de

réalité dite *objective*), *sed secundum quod est intentus et volitus* » (c'est-à-dire en tant qu'il est proposé à la volonté comme *objet* et accepté par elle ; *secundum quod objicitur et acceptatur*).

créer une œuvre sociale : cela suffit, moralement, si l'intention est égale au fait, c'est-à-dire si elle a de quoi le produire vraiment, pour autant qu'il dépend d'elle. Un échec accidentel ne diminue en rien sa valeur. Mais les effets sociaux seront quand même absents, et cela est un bien en moins; dans le cas contraire, un bien en plus. Et s'il s'agissait d'une mauvaise intention, sa réalisation dans le milieu humain serait un mal supplémentaire.

Comme donc l'être moral, en nous, est engagé dans l'autre ; comme la vie est une, c'est justement que le vouloir réalisé est autrement traité que le vouloir pur.

A l'égard des sanctions humaines, il y a de cela une raison évidente, c'est que le vouloir échappe au juge. Mais saint Thomas le prend de plus haut, et il affirme que dans l'absolu il en va de même. Fût-ce chez Dieu qui voit le cœur, le côté social et extérieur de la destinée doit correspondre au côté social et extérieur des actes.

Aussi, selon l'Écriture, Dieu traite-t-il autrement le martyr de fait et le martyr d'intention ; mais la différence est de l'ordre extérieur, *accidentel*, sans préjudice de la vraie destinée morale.

De même, celui qui aura fait l'aumône se réjouira noblement non pas seulement de l'avoir voulue, mais de l'avoir faite, et de tous les biens qu'elle peut produire. Il ne s'en félicitera pas et on ne l'en félicitera pas comme d'un mérite à part ; mais il s'en félicitera et on l'en félicitera comme d'un bien que la moralité était destinée à procurer ; qu'elle a procuré en effet et qui, sans en faire proprement partie, est pour elle un achèvement[1].

Ces données si humaines se rattachent, chez saint

1. De là, chez saint Thomas, la théorie des *aureoles*, dont il emprunte les termes images à la tradition, en y introduisant ses méthodes rigoureuses. Cf. In IV, *Sent.*, Dist. XLIX, Q. V, per tot.

Thomas, à une conception de la morale qui laisse celle-ci à ses relations métaphysiques.

Au lieu de se renfermer dans le vouloir, comme si le vouloir était coupé de communications avec l'être ; comme s'il y avait lieu de vouloir pour autre chose que pour être ou faire être, il considère que le vouloir a un *objet ;* que l'acte extérieur, qui joue ce rôle dans l'esprit, joue dans la réalité celui de terme, et qu'il doit donc ajouter au vouloir moral la valeur que le terme obtenu ajoute toujours à la recherche.

5. — Kant rejetterait cette conclusion, parce que, pour lui, la moralité est *forme pure ;* elle n'est pas une recherche. Le vouloir n'est pas bon de la bonté de l'objet, mais bon de sa soumission à soi-même et à sa propre loi.

Il ne faut pas se lasser de le redire, puisque l'homme de Kœnigsberg l'a voulu, un philosophe s'est rencontré qui par haine des métaphysiques, par défiance à l'égard de l'esprit, gardé pourtant par un reste de christianisme et par un sentiment moral supérieur, a tenu cette gageure de prêcher une morale « sans objet ». Il s'en évade en fait. — Et comment s'y fût-il tenu ! — Mais à ne regarder que la théorie, l'ordre moral, selon Kant, étant muré en soi, loin de l'ordre objectif, nulle réalisation ne peut ajouter de valeur, en bien ou en mal, à la volonté intérieure. Explique qui pourra, après cela, tout l'effort civilisateur. Un apôtre kantien devrait se contenter de dire : Obéissez, sauvages, comme nous, civilisés, à l'impératif intérieur qui est seule règle ; suivez *votre* raison en vous donnant de tout cœur à sa loi. Quant à essayer de *convertir* la raison, la retournant de certains objets vers d'autres, ce serait un effort étranger à l'ordre moral.

Aperçoit-on les terribles conséquences de théories en apparence innocentes ou sublimes ?

Pour saint Thomas, le danger s'écarte. L'effort moral

n'a de raison d'être, à ses yeux, que l'octroi des biens et la fuite des maux qui menacent ou favorisent la vie humaine ; qui préparent ou entravent la destinée. Il estime donc qu'en retour, la bonté de l'effort moral s'achève dans la réalisation qui la juge comme objet, qui la reçoit et la satisfait comme terme. Un vouloir serait-il parfait, même en soi, s'il ne tendait, autant qu'il le peut, à poser l'acte? *Probatio amoris exhibitio est operis*, a dit Grégoire le Grand[1]. C'est donc que la réalisation a du prix pour le vouloir, et qu'à la conquérir, il s'achève[2].

Il en est, si l'on veut, comme du point où la ligne se termine, bien qu'il ne fasse point partie de la ligne ; comme du repos, qui n'est plus le mouvement, mais où le mouvement se conclut. Le cercle de la moralité, parti du bien ontologique, y retourne ; la volonté s'y étend ; le mérite s'y couronne, ce qui ne l'empêche pas de demeurer en lui-même, consistant proprement dans le vouloir.

A plus forte raison devra-t-on estimer le *fait*, si l'on songe qu'en raison des implications de la vie humaine, la moralité intérieure subit de mille façons les contre-coups du réel. En cours d'exécution, une foule d'événements psychologiques peuvent faire varier les données d'un problème moral, fournir des occasions, amorcer des habitudes, etc. Le réel extérieur n'est pas plus le moral que le corps n'est l'âme ; mais ainsi que les influences corporelles rejaillissent sur l'âme, les réalités extérieures, dont font partie d'ailleurs les états du corps, ont sur le moral une action constante.

A ce point de vue, agir au dehors confère infiniment au vouloir, et c'est très loin d'être la même chose de

1. Homil. XXX *in Evang.*

2. Cf. Ia IIae, Q. XVI, art. 4, *init.*

vouloir ou de faire. Mais la différence se tient du côté des espérances de la moralité, non du côté de la moralité elle-même, et, dans sa rigueur formelle, cette formule reste vraie : Vouloir et faire sont, moralement, identiques[1].

6. — Une question encore relativement à la bonté ou à la malice de l'acte extérieur. Cette bonté ou cette malice s'accroissent-elles du fait des conséquences de nos actes ?

La solution est au fond acquise. Rien ne peut augmenter le bien ou le mal que ce qui peut par soi-même le créer. Or, on sait maintenant ce qui fait le bien ou le mal des actes. Du côté du sujet, il y faut le volontaire ; du côté de l'objet, une rectitude ou une déviation définie, par rapport à l'ordre que la raison a pour mission d'introduire dans la vie humaine. Étant donné la première condition, on devra dire : Si les conséquences de l'acte bon ou mauvais ont été préconçues au sens moral (*præcogitatæ*), c'est-à-dire à la fois prévues et voulues, je dis d'un vouloir quelconque, direct ou indirect, exprès ou interprétatif, alors ces conséquences ajoutent à la valeur de l'acte, en bien ou en mal, puisqu'elles ajoutent au premier vouloir un ou plusieurs vouloirs définis qui ont leur valeur propre.

Si au contraire les conséquences de l'acte n'ont été ni prévues ni voulues en elles-mêmes, encore faut-il voir si elles n'ont pas été prévues ou voulues dans leur cause. Si l'acte posé est tel que les conséquences en question en découlent naturellement et comme d'elles-mêmes (*per se*), donc aussi le plus souvent, il n'est presque plus exact de dire que ce sont des conséquences ; elles font retour à l'objet pour le définir. N'est-il pas clair que cette chose-là est meilleure ou pire en elle-

1. Iª IIæ, Q. XX, art. 3 et 4 ; In II *Sent.*, Dist. XL, art. 3 ; Q. II *de Malo*, art. 2, ad 8m.

même (*ex suo genere*) d'où doivent sortir naturellement de meilleures ou de pires choses ?[1]

Qu'on prenne ces solutions selon leur teneur précise, elles seront suffisantes pour dirimer tous les cas de la pratique. Mais combien facilement la casuistique dévie, par oubli de telle condition qui appelle une application différente des principes !

Enfin, de ce que le moral et le volontaire coïncident, il suit cette conséquence d'apparence paradoxale que le même acte extérieur peut passer successivement du bien au mal, du mal au bien, suivant les diverses orientations que la volonté lui impose. Un homme sort de chez lui pour bien faire : sa démarche est bonne. En route, il change son propos et continue son chemin en vue de nuire : sa marche devient mauvaise. Il revient enfin à de meilleurs sentiments : de nouveau elle est bonne.

Il n'y a là rien d'étonnant, vu que l'espèce morale est donnée à l'acte par l'objet en tant que voulu. Si le vouloir change, l'objet moral n'est plus le même, l'acte moral non plus, en dépit de la continuité et de l'unité de l'acte physique.

La précision, en morale, consiste donc à dire que le même acte extérieur ne peut pas être successivement bon et mauvais, puisque, si de bon il devient mauvais, c'est que l'objet moral a changé et donc aussi l'acte moral.

Mais par acte *extérieur*, si l'on entend l'acte *physique*, le même acte peut être bon et mauvais, comme un unique caillou peut être rouge et bleu selon ses veines, comme le même fer est chaud et froid tour à tour[2].

1. Ia IIæ, Q. XX, art. 5 ; Q. LXXIII, art. 8 ; Q. I *de Malo*, art. 3, ad 15m.

2. Ia IIæ, Q. XX, art. 6 ; In II *Sent.*, Dist. XL, art. 4.

V. — LES PROPRIÉTÉS DE L'ACTION BONNE OU MAUVAISE

1. La Droiture et le Péché. — 2. La Louange et le Blâme. — 3. Le Mérite et le Démérite.

1. — En tant que bon ou mauvais, l'acte moral, intérieur ou extérieur, subit des conditions et revêt des caractéristiques diverses, suivant les diverses relations où sa nature l'engage.

Tout d'abord, il s'avance vers une fin, puisque la morale n'est autre chose que la recherche pratique des bonnes fins, sous le gouvernement de la fin suprême. Or une activité qui recherche une fin est droite si elle est proportionnée à cette fin ; elle est déviée, peccamineuse, si elle cesse d'obéir à cette norme.

Dans la nature, la norme de l'action est fournie par le principe actif lui-même, qui est un art immanent, une participation de la Loi éternelle des êtres. Quand cette nature des choses suit son cours, l'action, tendue pour ainsi dire entre deux extrêmes : d'une part, le principe actif qui la provoque ; de l'autre, la fin qui la motive et qui la reçoit, l'action, dis-je, est *correcte* (*cum-recta*), elle est *droite,* ne déviant point hors de la direction de ses deux termes (*quia medium non exit ab extremis*).

En morale, où le principe d'agir est le vouloir, c'est-à-dire l'appétit rationnel, la norme de l'action est la raison, avec, au-dessus de soi, la Raison première dont elle est une participation déficiente. Quand donc l'acte moral obéit à cette norme, tendu, lui aussi, entre son principe rectifié et sa fin bien comprise, il est droit. Dans le cas contraire, il est dévié ; c'est un monstre d'action. C'est le *péché.*

On voit que la notion de *péché* précise, en l'appliquant à l'action faite en vue d'une fin, la notion plus générale de *mal.*

2. — De la même manière, la *faute* (*culpa*) en tant qu'elle implique l'idée de *blâme*, opposée à celle de *louange*, ajoute au péché et au mal l'imputabilité. Or l'acte bon ou mauvais moralement étant espèce du volontaire, tout ce qui est bon ou mauvais, en morale, est également louable ou blâmable, comme il est dit correct ou peccamineux. D'où une troisième notion empruntée à la cause efficiente, la rectitude ou le péché ayant rapport à la cause finale, le bien ou le mal à la cause formelle[1].

3. — Enfin, si l'on se souvient que l'agent moral est engagé dans un ordre ; qu'il est partie de l'univers de Dieu et en relation avec ses frères, on devra qualifier l'acte bon ou mauvais *méritoire* ou *punissable*, selon les lois de la justice qui régit les êtres.

En effet, la justice implique rétribution à l'égard de qui a favorisé ou blessé autrui, comme la loi de conservation ou d'équilibre implique réaction à l'égard d'une action favorable ou hostile. Or, *autrui*, pour l'agent moral, c'est premièrement un autre humain, plus ou moins proche ou lointain ; c'est ensuite la communauté de tous les hommes et de tous les êtres, liés en Dieu comme une gerbe.

Et il faut considérer que tout être vivant en société est en quelque manière membre et partie de cette société. On dit *en quelque manière*, pour marquer que l'appartenance est totale ou partielle, étroite ou lâche selon la nature du lien social.

Cela étant, quiconque agit bien ou mal à l'égard d'un membre du corps ainsi constitué atteint par contrecoup le corps lui-même. Qui blesse la main ne blesse-t-il pas l'homme ? Il s'ensuit qu'en agissant bien ou mal à l'endroit d'un particulier, on encourt une responsabilité double, méritant d'une part la réaction défensive ou

1. Ia IIae, Q. XXI, art. 1 et 2, cum Comment. Cajet.

bienveillante du particulier ; méritant également la juste rétribution du groupe.

Que si c'est le groupe lui-même qui est lésé ou favorisé, la responsabilité, double encore, s'établit selon l'ordre inverse. On est sujet premièrement aux rétributions du groupe ; deuxièmement aux réactions partielles de chacun de ses membres, dans la mesure où ils sont membres.

Enfin, si c'est contre soi-même ou en faveur de soi-même qu'on agit, on répond encore de son acte en tant qu'il atteint indirectement la communauté, bien qu'il n'y ait plus lieu à rétribution proprement dite selon qu'on agit envers soi. Sous ce rapport, la rétribution de l'acte, ce sont ses conséquences, c'est la fin immédiate ou dernière de l'action, obtenue ou compromise[1].

Quand d'ailleurs on parle d'autrui, il ne faut pas oublier l'Autrui divin, auquel, comme suprême Bien, il convient de rapporter tous nos actes, de même qu'au titre de suprême Vrai, il faut que ce soit lui qui les règle. Un vouloir serait-il bon, s'il ne se réglait sur la suprême raison de vouloir, qui est le Bien suprême ?[2]

Qui fait un acte impossible à orienter vers le bien divin tel que la raison peut l'atteindre, n'honore pas Dieu, et, pour autant qu'il est en soi, il contredit la Fin suprême. Il est donc responsable auprès d'elle.

De plus, Dieu régissant par sa providence la communauté des êtres, a la charge du bien commun, qui consiste en un certain ordre (*bonum ordinis.*) A moins donc de prétendre que Dieu n'a cure des choses humaines, ce qu'on a rejeté comme blasphématoire[3], il faut avouer qu'à ce titre encore, l'agent moral répond devant lui de tous ses actes.

1. Ia IIæ, Q. XXI, art. 3 ; Cf. Q. CXIV, art 1, *in fine*.

2. Cf. Ia IIæ, Q. XIX, art. 10 ; Q. XXIII *de Verit.*, art. 8.

3. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t II, p. 255 et seq.

C'est ce qu'on signifie principalement quand on emploie ces mots : *mérite* ou *démérite*[1].

Cet aspect de la moralité sera repris à propos des sanctions[2]

1. Ia IIæ, Q. XXI. art. 4 ; Q. CXIV. art. 1.
2. Cf. *infra*, p. 555.

CHAPITRE IV

LA MORALITÉ DES PASSIONS

I. — LA MORALITÉ DES PASSIONS EN GÉNÉRAL

1. Position de la question. — 2. Le point de vue stoïcien et le point de vue péripatéticien. — 3. Les Passions qui sont qualifiées bonnes ou mauvaises par elles-mêmes.

1. — Les actes intérieurs ou extérieurs jusqu'ici considérés dans leur rapport avec la moralité sont ceux qui conviennent à l'homme en tant qu'homme ; actes d'intelligence et de vouloir; actes où se reflètent, au dehors, l'intelligence et le vouloir.

Il est d'autres actes qui appartiennent en commun à l'homme et aux animaux, à savoir les passions et leurs effets.

Ces actes, pris en soi, ne peuvent évidemment revêtir aucune moralité, vu qu'ils sont étrangers à la raison et que la raison est règle morale. Mais l'unité de l'être humain fait que ces actes, purement animaux en soi, sont soumis à la raison d'une certaine manière : *comme sous un principat politique*, disait Aristote.

Si donc on a vu la moralité s'étendre aux actes extérieurs en tant que l'intelligence et le vouloir s'y incarnent, à plus forte raison s'étend-elle à ce qui est plus proche de la raison : les passions, selon que leurs mouvements peuvent être plus ou moins volontaires. Or ils peuvent l'être de diverses façons, soit que la volonté les commande ; soit qu'elle ne s'emploie pas à les vaincre

quand elle peut et doit le faire ; soit enfin, si elle ne peut les modifier en eux-mêmes, qu'elle engage ou dégage à leur égard sa responsabilité[1].

2. — Les stoïciens ont prétendu que toute passion est mauvaise, contrairement aux péripatéticiens, dont la doctrine sur ce point est autrement sûre. Toutefois, si la différence est grande entre eux dans les mots, les notions se rapprochent, si même elles ne se confondent.

Ce qui obscurcit le débat, c'est que les stoïciens ne distinguent pas suffisamment entre l'intelligence et le sens ; ni par conséquent entre l'appétit intellectuel, ou volonté, et l'appétit sensitif.

Les mouvements passionnels et les mouvements de la volonté, dont la différence est pour nous si grande, se mêlaient à leurs yeux, ou pour mieux dire ils en plaçaient ailleurs la distinction. Étaient volontaires, tous les mouvements que gouvernait la raison ; étaient passionnels ceux qui échappaient au contrôle. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'ils aient appelé les passions des *maladies de l'âme*, comme le dit à leur suite Cicéron, et qu'ils les aient jugées mauvaises.

Mais là n'est pas la vérité. On appelle ici passions, à la suite des péripatéticiens, les mouvements de l'appétit sensitif, et on les dit bons quand ils sont bien réglés, c'est-à-dire conformes à la raison ; on les dit mauvais dans le cas contraire, et c'est alors, mais alors seulement, qu'ils sont des maladies de l'âme[2].

Il est bien vrai que les passions, par le fait seul qu'elles agitent la sensibilité, peuvent passer, physiologiquement, pour quelque chose d'anormal. Mais d'abord, raisonner ainsi c'est prendre une norme trop étroite. La sensibilité n'est pas une mécanique rigide ;

1. Iª IIæ, Q. XXIV, art. 1 ; Q. X *de Malo*, art. 1, ad 1ᵐ ; cf. Q. VI, art. 3.

2. Iª IIæ, Q. XXIV, art. 2 ; Q. LIX, art. 2 ; Q. XII *de Malo*, art. 1.

il lui est bon d'excéder parfois, même au point de vue de son propre bien. Et puis, là n'est pas la question pour le moraliste. Si l'excès dont on parle est commandé par la raison ou approuvé par elle, cela n'est plus, moralement, un excès ; c'est une obéissance à l'unique norme[1].

Au fond, les stoïciens et leurs pareils ont oublié la nature de l'homme. De ce que la raison pure est plus parfaite en soi que la sensibilité, il ont conclu à faire fi de cette dernière. Mais autre est la perfection en soi, autre la perfection de tel être. Or, la nature de l'homme est telle que son bien est tout d'abord, sans doute, dans la raison ; mais aussi dans tout le reste de ce qui l'intègre. On ne va pas le perfectionner en le mutilant. Plus la raison, en lui, sera parfaite, plus elle sortira de soi et plus elle étendra son empire. Loin donc que la passion bien réglée diminue le bien humain rationnel, elle l'augmente et l'épanouit, comme l'augmente, au dehors, une activité bien réglée[2].

Ce qui peut faire illusion, c'est ce fait d'expérience que la passion obscurcit le jugement, le rend partial, et par conséquent ne peut que fausser l'estimation de la prudence, dont toute vertu est tributaire. « Ceux qui délibèrent en matière délicate, a dit Salluste (*In Catilinario, princip. Orat. Cœsar.*), doivent être vides de haine, de colère, d'amitié ou de miséricorde. »

Mais on oublie que la délibération n'est pas tout, et que la passion peut entretenir avec le jugement deux relations fort diverses. Elle peut le précéder de façon à peser sur lui, et alors, en effet, elle le fausse, et ne peut donc que diminuer le bien moral, si tant est qu'elle ne le supprime pas tout à fait. Celui qui se décide sous le

1. Ia IIæ, Q. XXIV, art. 2, ad 2m

2. *Ibid.*, art. 3.

coup de la colère risque d'être violent et injuste. Celui qui se décide sous une impression de pitié risque d'être faible, et quand même il agit raisonnablement, si c'est la pure sensibilité qui le mène, il est moins bon que celui qui a secouru délibérément.

Mais au lieu de précéder et d'influencer le jugement, la passion peut le suivre et être influencée par lui, utilisée par lui : deux façons de participer au bien moral, au lieu de lui nuire. Quand c'est l'intensité de l'activité rationnelle qui entraîne la sensibilité dans ses chemins, le mouvement de celle-ci prouve la valeur de l'autre, et elle la double à la façon d'un reflet. Quand d'autre part la raison trouve bon de déclencher la passion, comme une machine-outil, il est clair que l'emploi de l'outil ne peut diminuer le prix de l'ouvrage. « Sans passion, a dit Augustin (*De Civ. Dei*, XIV, 4), on ne peut bien vivre. Et Chrysostome (Hom. XI, *sup. Matt.*) : « Sans la colère, ni la science n'avancerait, ni les jugements ne s'exécuteraient, ni les crimes ne seraient empêchés. »[1]

Il va de soi que ces conclusions courent aussi quand il s'agit du mal. De même que la passion *antécédente* diminue le mérite du bien, ainsi elle diminue la culpabilité du mal, dont elle fait plus ou moins une surprise. Et de même que la passion *conséquente* augmente le bien en le signifiant et en le servant, de la même manière elle aggrave le mal. Celui-là n'est-il pas plus voluptueux qui excite sa passion pour en jouir davantage ?[2]

3. — Il faut ajouter que certaines passions, en raison de leurs objets, sont caractérisées en bien ou en mal par elles-mêmes. Ainsi avoir pitié, avoir honte de certaines actions, même non coupables, est une bonne chose ; être envieux en est une mauvaise, alors que être irrité

1. *Ibid.*, ad 1m ; Q. XXVI *de Verit.*, art. 7 ; Q. III *de Malo*, art. 11.
2. *Ibid.*

ou être triste n'est de soi ni bien ni mal et attend une détermination objective.

Il en est comme dans les actes extérieurs, dont les uns, comme l'aumône ou la prière, sont bons; d'autres, comme le vol, sont mauvais; d'autres enfin, comme marcher, parler, veulent une qualification ultérieure.

Le motif est le même dans les deux cas, c'est que ces noms : pitié, envie, aussi bien que ceux-ci : vol, aumône, ont été donnés à des passions ou à des actes non selon ce qu'ils tiennent de leur nature prise en soi, mais selon qu'ils sont soumis ou non à la règle rationnelle[1].

II. — LA MORALITÉ DU PLAISIR

A. — NATURE DU PLAISIR

1. Raison d'être de cette étude. — 2. De la nature du plaisir. — 3. Le plaisir résulte d'un acquis normal. — 4. Le plaisir suppose un apport. — 5. Le plaisir exige le contact des biens. — 6. Le plaisir suit à l'*acte*, non au devenir.

1. — Après cette considération générale, il y aurait lieu de parcourir le catalogue des passions pour dire, à propos de chacune d'elles, comment elles se comportent à l'égard de la moralité. Mais on ne ferait le plus souvent que répéter les mêmes choses, et, à propos des vertus, dont on traitera plus loin, il y faudrait encore revenir. Saint Thomas, qui accumule, dans sa psychologie des passions, les notations les plus précieuses, ne s'arrête, pour en juger au point de vue moral, qu'à deux passions spéciales, l'une désignée par ces mots : *délectation, plaisir, joie*, dont on notera les nuances; l'autre par ceux-ci : *tristesse, peine, douleur*.

Le motif de ce choix s'explique par les considérations suivantes.

1. Ia IIae. Q. XXIV, art. 4.

Toutes les passions sont relatives au bien de l'homme ou à son mal ; car cela seul peut mouvoir une puissance appétitive qui se présente à elle comme favorable ou contraire. Celles-là donc, entre les passions, seront capitales qui auront rapport, de soi et immédiatement, au bien ou au mal de l'homme; celles-là seront secondaires qui ne s'y rapporteront qu'accidentellement ou indirectement en se greffant sur d'autres. Or, notre activité s'établit sur un double plan. Il y a l'ordre de tendance (*ordo intentionis*) et l'ordre de consécution (*ordo executionis vel consecutionis*), et ces deux ordres sont emboîtés de telle façon que ce qui est premier pour nos tendances est dernier en consécution. On désire, pour commencer, ce qui sera conquis à la fin ; on obtient, au bout de l'effort, ce qu'on s'était d'abord proposé. Il suit de là que les passions primitives, celles qui n'en présupposeront aucune autre, que les autres au contraire présupposeront, seront celles qui auront rapport au bien une fois conquis, au mal actuellement survenu, puisque passion dit appétit, tendance, disposition affective, et que l'on est affecté primitivement par ce qui arrive ultimement, en bien ou en mal.

Or, telles sont la joie et la tristesse. Ces deux passions naissent de ce qui nous arrive d'heureux ou de triste. Ce sont donc elles qui gouvernent, dès le début, tout le mouvement de l'appétit. Car si l'on aime quelque chose ; si on le désire, ne l'ayant pas ; si on l'espère, le considérant comme possible, c'est parce qu'on le trouve d'abord délectable. Si l'on hait quelque chose ; si on le fuit ; si l'on espère ou désespère d'y échapper ; si on le craint ou l'attaque, si on le venge, c'est qu'on l'a d'abord considéré comme pénible. C'est donc en tant que capable de joie ou de tristesse que l'homme est un être d'amour ou de haine, de désir ou de fuite, d'espoir ou de désespoir, de crainte ou d'audace, de colère, etc. La joie et la tristesse sont donc bien les principales affections de

l'âme; aussi sont-elles mêlées à toutes les autres, suivent-elles à toutes les autres, comme un achèvement, un complément nécessaire et naturel [1].

Dans ces conditions, étudier la moralité de ces deux passions maîtresses, c'est illustrer suffisamment ce qu'on a dit de la moralité de la passion prise en général; de même que préciser sommairement leur psychologie, ce sera donner une idée du procédé thomiste à l'égard des autres. On vient d'ailleurs de rappeler que l'analyse des vertus donnera mainte occasion de noter et de juger les mouvements où elles doivent établir l'ordre.

2. — Le plaisir est une certaine activité de l'âme. Non qu'il consiste en un devenir, ainsi que l'a cru Platon [2]; mais parce qu'il est une réaction de l'appétit signalant la présence d'un certain bien; présence perçue, sans quoi il n'y aurait pas contact entre l'objet et l'appétit qui en doit jouir; présence heureuse, en ce qu'elle tend à achever l'être, à le pousser vers sa perfection, lui étant connaturelle.

Plusieurs notions sont ici réunies, qu'il convient de distinguer en quelques paroles.

3. — La première et la plus importante est celle qui consiste à considérer le plaisir comme résultant d'un achèvement, et à le faire rentrer ainsi dans un ensemble ontologique où sa signification s'éclaire.

Tout être tend à son bien, c'est-à-dire à son développement selon son espèce. Quand ce développement est acquis, quel qu'il soit, dans la mesure où il est acquis, l'être s'y repose, y trouvant son état normal, son équilibre. Chez les animaux, raisonnables ou non, cet équilibre ou acquis de perfection se traduit par ce qu'on

1. Q. XXVI *de Verit.*, art. 5; Iª IIæ, Q. XXV, art. 2, 3 et 4.

2. *Philèbe* XXXII, XXXIII. Aristote le réfute dans l'*Ethique à Nicom.* L. X, ch. XII; Comm. S. Th., lect. 12.

appelle plaisir, bien-être, jouissance ou délectation. Mais il faut pour cela qu'ils en aient le sentiment, et ce sentiment d'un acquis normal est intermédiaire entre l'acquis lui-même, envisagé comme perfection, et le plaisir qui en résulte.

4. — De plus, il faut observer que tout développement du vivant se fait par un apport venant de son milieu naturel. La vie est essentiellement nutrition ; toutes nos formes d'activité ne sont qu'une nutrition transformée ; notre venue à l'être n'est autre chose elle-même que la nutrition d'un germe, qui, lui aussi, était un produit de nutrition. Or qui dit nutrition dit assimilation, donc emprunt ; mais emprunt non quelconque : emprunt de ce qui est connaturel à l'emprunteur, de telle sorte qu'il puisse se l'incorporer pour le vivre.

On tirera de là tout à l'heure plus d'une conséquence.

5. — Il faut encore noter que le bien connaturel dont l'incorporation fait le développement heureux du sujet a besoin d'être au contact, et que la connaissance (ou sentiment) dont on a dit qu'elle est une condition du plaisir, doit avoir pour objet ce contact autant que le bien connaturel lui-même.

Seulement, le mot contact ne doit pas faire illusion ; il est pris ici dans un sens général qui prête à des applications diverses. Une nourriture est au contact quand on la mange, ou, mieux, quand on l'assimile ; un paysage est au contact quand il est sous vos yeux, à la bonne distance ; une fortune le sera dès qu'on en sera possesseur, fût-elle en Amérique. Il y a là des modes disparates, et aussi des degrés qui auront une grande influence sur les modalités du plaisir.

6. — Enfin, le développement obtenu par le contact d'un milieu favorable et de ses biens doit être envisagé précisément comme obtenu, non comme en voie d'acquisition ou en devenir. Le plaisir n'est pas un devenir;

c'est une *entéléchie,* comme la vision ou l'intellection, qui sont complètes en soi dès qu'elles sont, et ne s'étendent point dans le temps, incomplètes d'abord, parfaites ensuite, à la façon d'une recherche.

Que si les biens qui causent le plaisir sont soumis au changement, le plaisir changera aussi : mais on ne dira pas pour cela que le plaisir se meuve, ni qu'il soit un mouvement : il variera en tant que terme d'altérations successives, lui-même étant toujours tout en soi à chacun des instants où on le considère, bien que toujours autre, comme les instants successifs du temps.

Cela est important à considérer ; car s'il arrive que l'homme conquière un bien intransmutable, auquel lui-même soit immuablement fixé, le plaisir qui lui en reviendra sera de toute façon immuable aussi ; ce sera une béatitude hors du temps. Tel est le cas de la Vision éternelle[1].

B. — Classification et appréciation des plaisirs.

1. Les divers plaisirs. — 2. Les plus grands plaisirs. — 3. L'ordre des plaisirs en soi et leur ordre par rapport à nous.

1. — Il y a deux sortes de plaisirs qu'on peut appeler proprement des passions : les plaisirs *corporels* ou *naturels* (*naturales*), qui résultent en nous de ce qui convient à notre constitution physique, et les plaisirs extra-naturels (*non naturales, animales*), qu'on appelle mieux des joies, plaisirs qui ne résultent point, comme les premiers, d'un heureux état physiologique ou psychologique ; mais d'une estimation de la raison.

Entre les deux, la différence est grande, vu qu'on peut avoir de la joie dans la souffrance même, et que,

1. Iª IIæ. Q. XXXI, art. 2 ; In IV *Sent.*, Dist. XLIX, Q. III, art. 1 Qª III ; Q. VIII *de Verit.*, art. 14, ad 2m.

inversement, on peut avoir de la peine de certaines jouissances ressenties. Comme pourtant les uns et les autres ont pour siège la sensibilité, on doit les distinguer soigneusement des plaisirs spirituels proprement dits (*delectationes spirituales vel intelligibiles*) qui ne sont pas, cette fois, des passions, mais de pures opérations volontaires, sorte d'adhésion de l'esprit à l'objet de l'esprit envisagé comme convenable [1].

C'est le plaisir compris de cette dernière façon que Descartes, en vue de le bien distinguer, a appelé un *contentement* [2]. Le mot est fort bien choisi ; il n'a que l'inconvénient de ne pas rappeler le genre auquel tous les plaisirs se rattachent par une notion commune.

2. — Si l'on demande quels sont, de ces divers plaisirs, les plus grands, la réponse exige des précisions assez délicates.

Tout d'abord, le plaisir supposant la connaissance, et nos facultés de connaître ayant le pouvoir de se retourner sur leurs propres actes, donc d'en jouir s'ils lui représentent un bien, la question posée peut signifier premièrement ceci : A-t-on plus de plaisir à connaître par l'intelligence que par le sens, ou inversement ? Dans ce cas, la réponse est claire. Il y a plus de plaisir pour l'homme, incomparablement, à comprendre qu'à sentir. La raison en est que la connaissance intellectuelle est autrement parfaite, autrement intime au sujet et par conséquent autrement précieuse que la connaissance sensible. Qui ne préférerait être privé de l'œil du corps, plutôt que de celui de l'esprit ? être aveugle que d'être fou ou d'être une brute ?

Ce qui n'est plus si simple, c'est de dire si les délectations spirituelles et les délectations sensibles, prises en

1. Iª IIæ, Q. XXXI, art. 3 et 4 ; Q. XXXV, art. 1. I *Contra Gentes*, chap. xc.

2. Cf. *Lettres à la Princesse Palatine*. Lettre 4 du tome I

elles-mêmes, en face de leurs objets, sont plus ou moins délectables. Ici, il est nécessaire de distinguer.

En soi, et absolument parlant, c'est-à-dire en faisant abstraction, par l'esprit, des causes accidentelles qui peuvent venir vicier les résultats, on doit dire que les plaisirs spirituels sont les plus intenses. Et cela apparaît à considérer chacun des trois termes impliqués ici : le bien dans lequel on se complaît ; le sujet qui s'y complaît et leur relation même.

En effet, le bien spirituel est supérieur au bien corporel, et il est plus aimé ; la preuve, c'est que les hommes s'abstiennent des voluptés les plus attirantes en vue de l'honneur, du pouvoir, du triomphe sur des rivaux, toutes choses qui sont des biens spirituels. Or, ne jouit-on pas davantage à posséder ce qu'on préfère ? C'est pourquoi Aristote a dit qu'une infime connaissance des choses divines nous donne plus de joie que toute la science de la nature[1].

D'un autre côté, le sujet immédiat des plaisirs spirituels, à savoir la partie intellectuelle de l'âme, est de beaucoup plus noble et plus cognitive. Elle est aussi en nous le principal, ce qui nous caractérise en tant qu'hommes, d'où il suit que les plaisirs qui nous viennent d'elle nous sont, de soi, plus naturels, donc meilleurs. si la connaturalité est reconnue comme l'une des conditions de la jouissance.

Enfin, l'unité du sujet et de l'objet est ici plus intime. plus parfaite et plus ferme. Plus intime, parce que le sens n'aborde du réel que le dehors, n'en connaissant que les accidents extérieurs, alors que l'intellect a pour objet la nature des choses (*quod quid est*). Plus parfaite, en ce que la relation du sensible au sens est soumise au changement, se trouvant liée à la matière et sous la dépendance des activités de la nature. D'où il

1. Aristote. *Des parties des animaux*, l. I, ch. v.

suit que les délectations sensibles ne sont pas toutes en soi (*non sunt totæ simul*) ; elles s'étendent dans la durée ; une partie en périt pendant que l'autre est attendue, avant que le tout s'achève. Cela est bien évident quand il s'agit des plaisirs de la nutrition, et il en est de même des autres. L'acte des sens est celui d'un homme qui marche sur des ruines : une pierre lui échappe, il saute sur une autre, qui fuit aussi, en cédant à une troisième. C'est ce qu'on signifie en disant qu'il est acte imparfait (*actus imperfectus*) et acte de l'imparfait (*actus imperfecti*). Or l'opération délectable l'est d'autant plus qu'elle procède d'un opérant parfait, qu'elle est elle-même acte parfait ; sans cela elle est guettée par les lassitudes. Au contraire, les objets intelligibles sont liés à nous en dehors du temps, d'où il suit que les plaisirs qu'ils nous apportent sont étrangers au mouvement et se possèdent tout à la fois, dans l'indivisible. Plus fermes enfin sont ces plaisirs ; car pour la même raison qu'ils sont changeants, les plaisirs du corps sont corruptibles. Promptement ils passent, alors que les biens spirituels nous demeurent.

3. — Toutefois, ce n'est là qu'un ordre en soi. Par rapport à nous, dont l'intellectualité est si imparfaite, dont l'âme pensante est liée au corps, les délectations corporelles sont plus véhémentes, ou si l'on veut plus facilement et par conséquent mieux goûtées (*perceptibiliores*). Et en voici les causes.

D'abord, les objets corporels, qui nous sont proportionnés, et qui sont pour nous le chemin des autres objets, sont mieux connus de nous, quoique moins connaissables en eux-mêmes. Leur impression peut donc être plus vive. De là vient que plus d'hommes goûtent les plaisirs des sens, jusqu'à ignorer ou à mépriser les autres.

Ensuite, les plaisirs sensibles ont pour siège l'appétit

inférieur, dont les actions sont fonctions de l'âme, sans aucun doute ; mais avec permixtion du corps, de telle sorte que toute jouissance ou toute souffrance implique transmutation organique. Or, ce qui touche aux organes corporels nous est plus perceptible, ainsi qu'il a été dit. Les jouissances sensibles seront donc mieux ressenties, et à cause de cela paraîtront plus vives. A l'ordinaire, en effet, les jouissances comme les souffrances de l'âme n'ébranlent l'être physique que faiblement, parce que c'est indirectement, à moins qu'elles ne soient tout à fait véhémentes.

Troisièmement, les plaisirs corporels, nous étant plus accessibles, nous deviennent aussi plus habituels ; nous en sommes obsédés. Or, comme une langue infectée ne goûte plus les saveurs légères : ainsi notre sens intérieur, souillé de plaisirs bas, ne peut plus goûter les pures voluptés spirituelles. Seuls les hommes vertueux, qui se dégagent de la vie des sens, y atteignent et en jouissent. Mais ce sont eux qui tiennent la vérité. Aussi Aristote a-t-il dit : Ces plaisirs-là sont vraiment les meilleurs qui paraissent tels à la vertu [1].

Enfin, comme l'a remarqué Augustin [2], une joie ou un plaisir gagne en véhémence tout ce qui a été donné auparavant à la douleur et à la peine. Or, notre constitution physique nous expose à de perpétuelles contraintes ; notre être est un champ clos où tout le conflit des forces naturelles se reproduit en petit. *Microcosme* pour la beauté, nous le sommes aussi pour la douleur. Le corps ne naît, ne croît et ne fonctionne qu'en souffrant ou en se sentant menacé de souffrir. Cela n'a pas lieu dans les choses spirituelles. Il est donc naturel que les plaisirs corporels paraissent meilleurs, en tant que remèdes plus nécessaires et plus immédiatement adaptés

1. Aristote, *Ethic*, L. V, chap. VIII.
2. *Confess.*, l. VIII, chap. III.

à ce qui nous moleste. N'est-ce pas en partie pour cela que les jeunes gens, chez qui le travail de la nature est intense, et d'autre part les mélancoliques, toujours tourmentés au dedans par leur complexion, sont plus portés aux plaisirs du corps?[1].

Par plaisirs du corps, d'ailleurs, on n'entend pas seulement les plaisirs grossiers. Les plaisirs de la vue, de l'ouïe et de tous les sens en tant qu'ils sont les outils du connaître, y sont inclus. Aussi y a-t-il lieu de donner aux plaisirs des sens supérieurs, par rapport aux plaisirs du tact, une prééminence relative ; mais pour autant seulement qu'ils confèrent à l'esprit. Dans la mesure où ils appartiennent exclusivement à l'ordre sensible, communs à nous et aux animaux, les valeurs se renversent. Les délectations où le tact intervient sont autrement véhémentes que celles qui proviennent de la vue, de l'ouïe ou de l'odorat. C'est ce qu'on aura lieu de rappeler à propos de la tempérance[2].

C. — Les causes du plaisir.

1. L'action. — 2. La connaturalité de l'action. — 3. Le changement. — 4. Le souvenir et l'espérance. — 5. Les tristesses même. — 6. Les actions d'autrui. — 7. La bienfaisance. — 8. Le mal d'autrui. — 9. La ressemblance. — 10. L'admiration.

1. — Étant donné ces explications, il est facile de voir, plus complètement qu'il n'est évident jusqu'ici, d'où peuvent venir pour nous les jouissances.

D'une façon générale, toute jouissance est fonction de l'action (*in operationem reducitur sicut in causam*). La raison en est claire, d'après les analyses précédentes. En effet, deux choses ont été reconnues nécessaires à la

1. Iª IIæ, Q. XXXI, art. 5 ; In IV *Sent.*, Dist. XLIX, Q. III, art. 5, Qª I.

2. Iª IIæ Q. XXXI, art. 6 ; In IV *Sent.*, Q. XLIX, art. 5 Qª. II.

délectation : l'assimilation d'un bien connaturel à notre être et la conscience de cet apport. Or, ces deux choses consistent l'une comme l'autre en une certaine action. La connaissance actuelle en est une ; l'assimilation d'un bien est aussi un acte vital, de quelque façon que cette assimilation se fasse. Les biens extérieurs pourraient-ils nous délecter s'ils n'étaient vécus par nous, soit comme utilisés actuellement, soit comme possédés et reconnus utilisables ? Enfin, on l'a dit, nos opérations mêmes sont pour nous des biens, en tant que conformes à notre nature, et c'est par une autre opération, à savoir la conscience réflexe, que nous en pouvons jouir [1].

2. — Évidemment, pour que l'action demeure une joie, quel qu'en soit l'objet, elle doit rester connaturelle. Toute action qui contraint nos dispositions habituelles ou actuelles; celle qui rencontre des obstacles; celle qui excède en intensité ou en durée, devient laborieuse et fastidieuse (*attaedians*). Alors, le repos ou le jeu nous détendent. Mais ce serait une grande illusion de croire aucun repos absolu. La nature travaille toujours. Quand nos forces cessent d'être bandées pour l'action extérieure, elles se refont au dedans par une action qui leur est, pour ce moment-là, plus naturelle, et c'est en cela que le repos est un charme [2].

3. — Le plaisir, par lui-même, n'implique pas changement, vu que ses trois conditions : un sujet, un objet connaturel, et la connaissance de leur lien, se réalisent supérieurement dans l'immobile. Dieu, qui ne change pas, goûte la jouissance suprême. Mais quant à nous, liés au changement, nous ne sommes satisfaits que de plaisirs changeants; changeants, dis-je, soit en intensité, soit en forme. Ce qui plaît en hiver ne plaît plus en été ;

1. Iª IIæ, Q. XXXII, art. 1, cum resp. ad 1m et Comment. Cajet ; In IV *Sent.*, Dist. XLIX, Q. III, art. 2.

2. Iª IIæ, *loc. cit.*, ad 3.

ce qui plaît à la jeunesse est fastidieux à la vieillesse ; ce qui plaît pour un temps par sa présence peut plaire l'instant d'après par son absence. De plus, nos facultés étant limitées, leurs objets ne peuvent souvent se présenter à elles que selon une succession de mouvements et d'états. On ne jouit pas d'une symphonie toute à la fois, ni davantage d'une belle route. Le changement est alors une condition de l'objet dans son rapport avec le sujet, et il est par là condition du plaisir [1].

4. — Notre nature changeante fait aussi que le souvenir et l'espérance sont pour nous causes de joie. Le souvenir ramène en nous les anciens objets : l'espérance anticipe. Les conditions du plaisir, à supposer les objets délectables, sont donc réalisées. L'espérance, toutefois, réjouit plus ; car elle n'est pas une pure possession idéale, comme le souvenir : elle est comme une réalité à nos portes, puisqu'elle implique une possibilité, une quasi-certitude d'obtenir ce qu'elle contient, et que le possible ainsi fondé est déjà quelque chose du réel.

5. — A ce titre, les tristesses mêmes sont pour nous cause de joie, en ce que la tristesse causée par l'absence d'un objet le rend présent à la conscience. L'absence, sans doute, demeure et demeure triste ; mais on est heureux de s'en attrister, parce que c'est y substituer une présence d'âme. Que s'il s'agit de tristesses passées, elles peuvent causer de la joie par contraste ; car le fait d'y avoir échappé est comme une évasion du mal, donc un bien qui s'ajoute aux biens qui succèdent. « Ayant été tristes, dit Grégoire le Grand, nous nous en souvenons dans la joie ; étant sains, nous nous souvenons sans douleur des douleurs. [2]»

1. Iª IIæ, Q. XXXII, art. 2 ; In IV *Sent.*, *loc. cit.*, ad 2.

2. *Moral.* l. IV, c. xxxvi. Saint Thomas attribue ce mot à saint Augustin, *De Civ. Dei*, où il ne se trouve point. Saint Thomas, Iª IIæ, Q. XXXII, art. 4.

6. — Non seulement nos actions à nous, mais aussi les actions d'autrui peuvent nous être délectables. Elles peuvent d'abord nous procurer des biens dont nous jouirons. Elles peuvent aussi, comme s'il s'agit d'actions flatteuses, de louanges, nous faire prendre conscience de nos propres biens, surtout si la louange tombe de haut ; mais vînt-elle de très bas et fût-elle même simulée, plus d'un s'y complaira quand même ; car l'adulateur est un louangeur apparent, et l'apparence est une réalité à sa manière.

L'amour ou l'admiration qu'on a pour nous sont cause de joie pour la même raison. On aime et l'on admire ce qui est grand, ce qui est bon : ces sentiments nous sont donc un témoignage d'excellence.

Enfin, les actions d'autrui, si ces actions sont bonnes et heureuses ; si autrui nous est ami, sont comme les nôtres mêmes et nous procurent une joie semblable. Si autrui nous est ennemi, il pourra arriver que ses actions mauvaises ou fâcheuses nous réjouissent, en tant que son bien nous est contraire [1].

7. — Nos meilleures joies nous viennent encore de la bienfaisance. D'abord parce qu'il en résulte un bien dont nous nous réjouissons, ainsi que tout à l'heure, comme du nôtre, surtout s'il s'agit de nos amis. Ensuite, il en peut résulter des espérances fondées, comme si l'on attend de Dieu ou des hommes une récompense, et l'on sait que l'espérance cause la joie. De plus, celui qui fait le bien prend conscience par là de sa capacité de bien faire, de ses ressources et de son vouloir vertueux. C'est là un sentiment semblable à celui du père pour son fils, de l'artisan pour son œuvre. Bien faire en considération de quelqu'un, si ce quelqu'un est aimé, ajoute à ce genre de plaisir la joie de l'amour, qui est souverainement délectable.

1. Ia IIæ, Q. XXXII, art. 5.

8. — Par opposition, faire du mal à quelqu'un semblerait étranger à la joie ; mais il est des cas où le mal d'autrui n'est pas envisagé comme tel. Il peut devenir un bien pour le prochain même, comme si on le reprend ou le punit justement. Il peut conférer au sentiment de notre propre excellence, puisque juger, punir, reprendre appartiennent aux meilleurs. Vaincre est une joie pour la même raison. Se venger en est une aussi pour l'homme irrité, parce qu'il écarte par là le sentiment d'infériorité que lui avait causé sa blessure [1].

9. — La ressemblance que nous constatons entre ce qui nous touche, hommes et choses, et nous-mêmes, est aussi cause de joie ; car la ressemblance est une certaine unité, et l'unité est un principe d'attachement délectable. C'est ainsi que l'homme est ami de l'homme, que l'enfant recherche l'enfant et la jeunesse la jeunesse.

Il est vrai que des conflits sont possibles entre les semblables, précisément parce qu'ils sont semblables. « Les potiers sont ennemis des potiers », disait-on proverbialement chez les Grecs. Mais ce n'était pas en tant que potiers, c'était en tant que concurrents. L'unité établie par la ressemblance ne peut pas prétendre être supérieure toujours à l'unité du sujet individuel qui recherche son propre bien [2].

10. — Une autre source du plaisir, c'est l'admiration ou l'étonnement. Ce qui les caractérise, c'est une surprise en face d'un effet dont on ignore la cause, ou dont on sait que la cause dépasse votre connaissance, votre pouvoir. De là naît aussitôt le désir de pénétrer le mystère, de s'élever à la hauteur de l'objet. Or, le désir, s'il arrive à être satisfait, est une cause de délec-

1. *Ibid.*, art. 6.

2. *Ibid.*, art. 7.

tation ; car il rend la possession plus précieuse. S'il ne l'est pas, il n'en est pas moins, en lui-même, une possibilité de jouissance, en tant que l'espérance s'y joint et que l'espérance est comme une possession qui s'amorce.

C'est pour cela que toutes les choses étonnantes plaisent, et aussi les choses rares. Les représentations : tableaux, mimiques, pièces de théâtre, eussent-elles pour objet des choses déplaisantes ou douloureuses, font plaisir. C'est que l'esprit aime à comparer les pensées et les choses, les signes et les choses signifiées : là est son travail connaturel. C'est pour cela aussi que le fait d'échapper à un grand péril nous réjouit plus encore que ne le comporterait le bien qui en ressort, parce que cela est admirable.

Les savants, qui recherchent les causes, sont heureux doublement : heureux de ce qu'ils savent déjà et heureux de ce qu'ils cherchent. Le plaisir de savoir est en soi le plus grand, puisque le plaisir correspond au repos. Mais comme il a pour condition la conscience de ce repos dans un bien conquis, la recherche, sous ce rapport, peut devenir plus plaisante, procédant d'un désir plus grand, qui se fait éprouver davantage, du fait de l'ignorance ressentie. De là le plaisir des découvertes [1].

D. — Les effets du plaisir.

1. La Dilatation intérieure. — 2. Le plaisir et la soif du plaisir. — 3. Le plaisir et le travail de la raison.

1. — Si des causes nous passons aux effets, on dira du plaisir qu'il produit en nous une sorte de dilatation intérieure. Premièrement, en ce qu'il implique un élément de connaissance, et que la connaissance est un enrichissement, comme un élargissement d'être. Secon-

1. *Ibid.*, art. 8, cum resp. ad arg.

dement, par le côté où le plaisir est un mouvement de l'appétit, à savoir un assentiment au bien possédé, il comporte aussi un effort d'enveloppement, donc de dilatation. Ce qu'on aime, on le porte en soi, on l'embrasse par l'esprit et par le cœur; on voudrait le faire petit en l'étreignant; mais on s'exalte, soi, pour le mieux prendre : double tension de nos facultés qui magnifie notre âme et l'épanouit dans la jouissance.

2. — On dit encore que le plaisir appelle le plaisir (*causat sui sitim vel desiderium*). Mais cela n'est pas universellement vrai. Trop de combinaisons, ici, sont possibles. Il y a le plaisir actuel et le plaisir en souvenir. Il y a aussi une soif du plaisir qui implique l'absence du plaisir souhaité, et une soif qui à vrai dire n'en est pas une, mais qu'on appelle ainsi pour marquer l'absence de dégoût dans la permanence des joies

Que si l'on parle de plaisir actuel et de vrai désir, cette formule : Le plaisir appelle le plaisir, ne peut pas être vraie en rigueur.

La possession ne provoque pas le désir par elle-même, et le plaisir pris ainsi implique possession. Mais il arrive que la chose présente ne soit pas complètement présente, comme on le disait plus haut des choses successives. Quand on entend réciter des vers, la première moitié entendue, si elle plaît, fait désirer l'autre. Ainsi, dans le cas des délectations corporelles, le début veut l'achèvement, parce qu'il y a là un mouvement qui court vers son terme. Et il arrive aussi que la chose, quoique entière en elle-même, ne soit pas entièrement possédée : c'est le cas de la vérité éternelle ; c'est le cas du divin auquel nous nous appliquons ici dans le désespoir de jamais y atteindre autrement qu' « *en énigme* ». Aussi le plaisir de la contemplation est-il en même temps une soif, la plus sublime

1. *Ibid.*, Q. XXXIII, art. 1, cum resp. ad 3m.

qui soit au monde. Si maintenant la soif dont il est question est prise en un sens large, pour une adhésion sans fatigue ni dégoût, alors, la formule discutée est souverainement vraie des plaisirs spirituels. Les voluptés charnelles, quand elles croissent ou se multiplient, ou simplement quand elles durent, engendrent la satiété, parce qu'elles dépassent ce qui est appelé par la complexion ou la disposition actuelle du corps. C'est pourquoi on les repousse alors, ou l'on en cherche d'autres. Mais les joies spirituelles, qui nous poussent sans excès possible vers notre achèvement en perfection, ne peuvent pas fatiguer par elles-mêmes, ni aboutir au dégoût, si ce n'est en tant qu'elles utilisent les organes. Aussi l'Ecriture a-t-elle dit, parlant au nom de la Sagesse : *Ceux qui me boivent auront encore soif* (*Eccli*, XXIV, 29).

Enfin, s'il est question de la joie passée, dont on ne fait que se souvenir, celle-ci tend par elle-même à éveiller le désir, si toutefois le sujet est de nouveau dans la disposition où il était au moment de la jouissance. S'il a changé, ses désirs changent aussi, et la mémoire d'une joie qui ne lui convient plus lui est nécessairement fastidieuse : ainsi le souvenir des mets pour un homme repu[1].

3. — Les rapports du plaisir avec la raison ne prêtent pas à de grandes complexités. Aristote les a résumés d'un mot : « Les délectations propres aux actes, dit-il, les accroissent ; les délectations étrangères les empêchent[2]. »

On a dit que toute fonction normale est liée, comme telle, à un plaisir. Ce plaisir est pour elle un achèvement, ainsi qu'on va le montrer tout à l'heure. Il serait

1. *Ibid.*, art 2.

2. Arist. *Ethic.* X, V, 1175a 30 ; apord. S. Th. lect. VII.

donc ridicule de dire qu'il l'empêche. Il la stimule, au contraire, en favorisant l'attention, condition de nos actes. Mais les délectations corporelles empêchent la raison de plusieurs manières. Premièrement en nous distrayant de son travail, vu que si l'attention aux choses de l'esprit favorise l'esprit, l'attention accordée aux sens lui est contraire. C'est pourquoi les voluptés véhémentes suspendent entièrement, pour un temps, l'usage de la raison, lui arrachant l'application de l'âme.

De plus, certaines délectations sont contraires directement à la raison, dont elles enfreignent l'ordre. Il n'est pas étonnant que la prudence y périsse, quoique la théorie puisse n'en pas trop souffrir. On a expliqué longuement ces choses[1].

Enfin, les plaisirs du corps tendent à lier l'esprit, comme l'ivresse. Ils exercent en effet sur les organes qu'utilise l'esprit une perturbation profonde, plus profonde que dans le cas des autres passions, qui supposent des objets absents, alors que le plaisir et la douleur impliquent présence[2].

E. — Le plaisir et le bien.

1. Le plaisir achèvement des fonctions. — 2. La spécification des plaisirs. — 3. L'objection de Kant. — 4. La spécification morale des plaisirs. — 5. L'hédonisme et le rigorisme. — 6. Les raisons de l'hédonisme. — 7. Les tenants de l'hédonisme. — 8. Erreur de l'hédonisme. — 9. Le sentiment commun contre l'hédonisme. — 10. L'hédonisme est une morale sans objet — 11. Les rigoristes. — 12. Fausse prudence du rigorisme. — 13. Les raisons du rigorisme. — 14. Le vice d'insensibilité. — 15. Le plaisir juge du bien. — 16. Le plaisir qui est souverain bien. — 17. L'erreur de Kant.

Il est temps d'expliquer en quel sens on disait que le

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 237. La Détermination du vouloir.

2. Ia IIæ, q. XXXIII art. 3; In IV. *Sent.*, Dist. XLIX, q. III, art. 5, Qa i.

plaisir est pour nos fonctions un achèvement naturel, qui contribue à les parfaire. Cette considération est de toute importance. Elle établit le passage entre l'étude psychologique du plaisir et son étude morale. Elle permet de répondre aux préoccupations qui ont donné lieu aux morales du plaisir.

Le bien a été reconnu, ontologiquement parlant, sous trois formes. Il y a l'*honnête*, c'est-à-dire ce qui vaut par soi, ce qui convient à l'égard de chaque être ; il y a le *délectable*, qui en dépend et qui vaut aussi par soi ; il y a enfin l'*utile*, qui vaut parce qu'il procure l'honnête ou le délectable[1].

De ce dernier, puisqu'il n'a point valeur par lui-même, il n'y a rien à dire de fondamental. Aussi les morales de l'*utile* devraient-elles dire à quoi leur utile est utile ; on pourrait alors les discuter, ayant saisi leur norme première. Tant qu'elles parlent d'utilité sans marquer de but précis, elles sont *ad libitum*, et échappent à toute critique.

En fait, les morales utilitaires sous-entendent généralement l'*hédonisme*. Elles le compliquent de préoccupations sociales et ne se défendent pas d'emprunter aux morales du *bien ;* mais sans cohérence, selon des vues purement empiriques. Leur cas est donc complexe, et il sera jugé, au point de vue thomiste, par ce qui va suivre.

1. — Ce qui convient à chaque être (*honestum*), c'est sa propre activité, en y comprenant, bien entendu, ses objets : l'activité n'est pas à vide.

Ce qui plaît à chaque être (*delectabile*), que sera-ce ? Sera-ce la même chose, sera-ce autre chose ?

A regarder au détail, la réponse serait évidemment très confuse ; mais à juger en général, on doit dire que les fonctions propres à chaque être sont la source de

1. Iª Pars, Q. V, art. 6.

ses propres plaisirs, et que le plaisir est pour la fonction un élément de perfection dont il convient de marquer le rôle.

En effet, la perfection d'une opération tient à celle du sujet, de l'objet et de leur synthèse. Plus le sujet est parfait, plus l'objet élevé, plus leur synthèse étroite, plus la fonction naturelle a de valeur. Or, ces mêmes conditions font aussi que la fonction est plus délectable. Une sensibilité ou une intelligence vigoureuses, s'appliquant bien à des objets riches pour elles en valeur de vie, en éprouvent le meilleur plaisir, et tant que dure ou croît cette bonne disposition du sujet, de l'objet et de leur jonction, tant dure ou croît la jouissance

Si donc toute opération dont les conditions sont parfaites est délectable, et si la plus parfaite est la plus délectable, n'est-ce pas que l'opération est délectable précisément en tant qu'elle est parfaite ? La délectation est donc elle-même perfection de l'opération : car rien ne résulte du parfait en tant que parfait sans être soi-même élément du parfait, tout au moins à titre extrinsèque.

Précisément, il faut bien noter en quel sens le plaisir est ainsi un élément de perfection pour l'opération vitale. Ce n'est pas comme un constituant interne (*ut habitus*) : la perfection de l'opération prise en soi en abstrait ; on la peut définir sans que la délectation vienne en cause. — Ce n'est pas comme agent : l'agent premier de l'opération, c'est l'objet ; l'agent second, c'est le sens ou l'intelligence, en tant que moteur mû. Indirectement cependant, le plaisir agit en faveur des fonctions, en ce que l'agent, lorsqu'il trouve du plaisir à l'action, y insiste davantage. — Ce n'est pas non plus comme fin que le plaisir perfectionne l'opération, si l'on entend par fin ce pour quoi une chose est faite. L'opération vitale n'est pas faite pour le plaisir, mais inversement, ainsi qu'on le verra.

Ce qui est vrai, c'est que le plaisir est à l'opération une sorte de fin surajoutée, comme son achèvement extrinsèque, son retentissement dans la sensibilité du sujet, son reflet psychologique, et par là son *accident propre* (*proprium accidens*) à l'égard de l'être dont la sensibilité est la marque. Il est à l'activité elle-même et à sa perfection interne « ce qu'est à la jeunesse son éclat » : il suit à la bonne disposition de ses causes[1].

On comprend par là que tous souhaitent le plaisir, de quelque façon qu'ils le comprennent. Peut-on ne pas désirer vivre ? Or, la vie est essentiellement opération, et nous disons que celle-ci trouve son achèvement dans la jouissance.

Souhaite-t-on d'ailleurs le plaisir pour la vie ou la vie pour le plaisir, c'est une question qui pourrait paraître obscure, l'un n'allant point sans l'autre. Mais à y bien regarder, on doit juger que la délectation n'est pas première. Elle est le repos de l'appétit dans le délectable : donc elle le présuppose. On ne se repose dans un bien que parce qu'on l'a reconnu adapté à son cas. La convenance de l'objet vécu, sa bonté propre est donc, ici, la première chose ; le bien de la délectation en résulte et en dépend.

D'ailleurs, ne voyons-nous pas que la nature utilise les délectations en vue de procurer les opérations ? Cela n'est-il pas évident, vu la façon dont elle dose les premières selon l'importance des secondes ? Les fonctions individuelles ont des plaisirs gradués en intensité, selon leur prix pour la conservation et le développement de la vie ; les fonctions spécifiques en ont de plus vifs encore. L'instinct animal, qui ignore cette finalité, ne peut pas s'y adapter ; il ne peut que tomber dans cet heureux piège qui, par l'appât des délectations, le fait travailler pour

1. In X *Ethic.*, lect. 6 ; Ia IIæ, Q. IV, art. 2 cum resp. ad arg. ; Q. II, art 6, cum resp. : Q. XXXIII, art. 4 ; *Contra Gentes*, C. XXVI ; In II. *Sent.* Dist. XXXVIII, art. 2, ad 6m.

un bien supérieur à elles. Mais la raison s'élève plus haut ; concevant le bien dans sa notion universelle, elle en perçoit aussi les *différences*, et elle en peut graduer les valeurs. Ce discernement établi, la rectitude consiste, pour elle, à ne pas renverser les termes ; à rechercher le bien dans la mesure où il est bien, c'est-à-dire à vouloir premièrement l'*honnête*, qui est bien par soi et qui vaut par soi ; deuxièmement le *délectable*, qui s'y attache et qui est bien sous sa dépendance[1].

2. — Poussant plus loin, on devra dire que si le plaisir est ainsi perfection des fonctions, la spécification des plaisirs ne pourra se prendre que de celle des fonctions. La perfection de chaque chose ne doit-elle pas répondre à ce qu'elle est, et les perfections de choses diverses ne doivent-elles pas être diverses ? Autre est la perfection d'un arbre, autre celle d'un animal, et dans les choses artificielles, autre celle d'une maison, autre celle d'un vase, d'un tableau ou d'un portrait. Or, les fonctions de la vie sont de différentes espèces. La sensation diffère de l'intellection ; la vue diffère de l'ouïe, de l'odorat ou du tact : les plaisirs y afférents seront donc aussi différents d'espèce.

On le pensera d'autant mieux si l'on considère que le plaisir qu'on prend à une fonction favorise en nous cette fonction, ainsi qu'on le notait tout à l'heure, et que des goûts divers favorisent des fonctions diverses. Celui qui aime la musique juge mieux de la musique, et ainsi du reste. Or, chaque chose est favorisée par ce qui lui est propre, par ce qui s'y adapte et lui ressemble. C'est donc que les divers plaisirs sont propres aux diverses fonctions, chacun à chacune, et y adaptent leurs espèces.

Une contre-épreuve de la même affirmation a été déjà fournie quand on parlait des effets du plaisir, c'est que

1. Iª IIæ, q. II, art. 6, ad 1m ; q. IV, art. 2, cum resp. praecipue ad 2m.

si tels plaisirs favorisent telles fonctions, des plaisirs différents les empêchent. Le plaisir d'apprendre favorise la science; mais le plaisir de manger y fait obstacle. Celui qui écoute agréablement un joueur de flûte apprécie le détail de son jeu; mais il devient étranger au reste. Et cela se produit d'autant plus que la délectation est plus véhémente. Une délectation étrangère produit à l'égard d'une certaine opération des effets comparables à la peine : elle tend à la corrompre. C'est donc que le plaisir, lui aussi, a des espèces, et que ces espèces correspondent à celles des fonctions qui y doivent trouver leur terme [1].

3. — Cette doctrine aristotélicienne a été bien injustement contestée par Kant. Ce que le philosophe allemand lui oppose ne l'atteint aucunement. Le *sens vital*, source commune des jouissances les plus diverses, d'après Kant, n'empêche pas celles-ci de constituer des espèces proprement dites. Comme le pouvoir d'agir, pris en sa généralité, permet et appelle la spécificité de nos pouvoirs actifs, ainsi la capacité de sentir.

Quant à la preuve qui consiste à dire : Le plaisir est homogène, puisque nous comparons ses formes diverses, préférant l'une à l'autre, et qu'elles ont donc une commune mesure : cela se retourne contre Kant. Ne dit-il pas qu'il faut préférer le devoir au plaisir? Sont-ils donc homogènes? Rien n'empêche que ce qui n'est pas homogène sous un certain rapport soit homogène sous un autre. Les moutons et les bœufs sont homogènes comme animaux. Ainsi les divers plaisirs sont homogènes comme *biens*. Il est vrai que Kant leur refuse cette qualité; mais c'est qu'il a confondu le bien ontologique et le bien moral, ou pour mieux dire qu'il a méconnu le premier, barrant d'un trait l'ontologie au nom de sa critique de la raison pure.

1. In X *Ethic.*, lect. 6, et *loc. sup. cit.*

4. — La doctrine de la spécificité des plaisirs est donc sauve, et ses conséquences morales sont immédiates.

En effet, si les plaisirs prennent des opérations et de leurs objets leur nature spécifique, ils en devront prendre aussi, en passant par la volonté, leur essence morale. Le bien et le mal sont des espèces de l'action en tant que volontaire. Si donc les plaisirs diffèrent psychologiquement selon les actions, ils différeront moralement selon le caractère bon ou mauvais de ces actions. Quand une action sera bonne, le plaisir qu'on y trouve sera bon aussi ; dans le cas contraire, ce sera le contraire. Quand un objet sera bon, s'y complaire sera bon aussi ; quand il sera mauvais, ce sera une faute.

L'objet bon moralement, c'est celui qui convient selon la raison, toutes circonstances jugées : l'objet mauvais, c'est celui que la raison désapprouve, de même que dans les choses physiques on dit que cela est naturel qui convient à la nature de chaque être, et que cela n'est pas naturel qui s'y oppose. Comme donc, au physique, on trouve naturel le repos d'un être dans un lieu ou dans une disposition convenable, et non naturel son repos dans des conditions hostiles : ainsi, au moral, on appellera bon le plaisir qui sera un repos de l'appétit dans un objet que la raison approuve ; mauvais le plaisir contraire.

Envisageant l'action elle-même, au lieu de son objet, on arrive à une conclusion identique. S'il y a des actions bonnes et des actions mauvaises, pour la raison susdite, et s'il est admis de tous que désirer les actions bonnes est un bien et désirer les actions mauvaises, un mal, *a fortiori* sera-t-il vrai que se complaire dans l'action bonne est moralement bon, et se complaire dans l'action mauvaise est mauvais. En effet, la complaisance ou délectation est plus proche de l'action que ne l'est le désir. Elle en est plus proche selon le temps, puisque le désir la précède et que la délectation l'accom-

pagne au point d'avoir paru à certains s'y confondre. Elle en est plus proche aussi selon sa nature ; car le désir est un acte imparfait, l'acte de celui qui manque, et que le plaisir suppose la possession, tout au moins relative[1].

5. — Par là se trouve condamnée une double erreur : celle des *hédonistes*, ou partisans de la morale du plaisir, et celle des rigoristes, pour lesquels tout plaisir est un mal.

6. — Les hédonistes, constatant que la jouissance est un bien en soi ; que tout le monde, en fait, s'y porte ; qu'elle se justifie par elle-même, sans qu'on ait besoin de lui trouver un but ultérieur, et qu'enfin, quelque bien qu'on lui compare, elle a de quoi le rendre meilleur et plus désirable — en concluent que c'est elle le souverain désirable ; que tout le reste vaut par elle, et qu'elle est donc la norme morale.

7. — Dans l'antiquité classique, Eudoxe est le premier qui ait soutenu cette théorie. On l'en croyait d'autant mieux, dit Aristote, que sa vie était des plus graves ; qu'il ne semblait donc point chercher à justifier son cas. Épicure et ses disciples ont parlé de même, et après eux beaucoup d'autres.

8. — Mais c'est là renverser l'ordre des fins et des valeurs d'être. Ce qui vaut et qui appelle tout d'abord la poursuite, c'est ce que notre raison apprécie comme un bien humain, et le plaisir n'est cela qu'en second, puisqu'on ne se plaît raisonnablement que dans ce qui a été reconnu préalablement digne de nous, indépendamment du plaisir.

L'hédoniste est un homme qui est content d'être bien aise, au lieu d'être content de se sentir quelqu'un ou quelque chose, d'avoir fait un travail, réalisé un *bien*.

1. Iª IIæ, Q. XXXIV, art. 1, *in fine*.

9. — Le sentiment commun des hommes s'oppose à une telle conception. Quel est celui qui consentirait à garder toute sa vie un esprit d'enfant, pour jouir des plaisirs de l'enfant ? On dit pourtant que l'enfance est le plus heureux temps de la vie. Et qui voudrait jouir sans fin en vivant dans le crime, dût-il n'en craindre aucun retour ? N'y a-t-il pas aussi des valeurs que nous estimons indépendamment de toute jouissance, comme voir, comprendre, nous souvenir, avoir des ressources intérieures ? Toutes ces choses, en fait, nous procurent du plaisir ; mais il est constant qu'on les souhaiterait, n'en procurassent-elles point[1].

10. — D'ailleurs, n'est-il pas clair que l'hédonisme enlève à notre activité tout *objet ?* Jouir, ce n'est pas proprement un objet ; c'est le repos dans un objet dont la valeur fait la valeur du repos même, qui en reçoit tous ses caractères. Prendre ainsi comme objet premier le repos et la joie de l'appétit, en y subordonnant l'objet qui les procure, c'est abuser de ses facultés et en fausser le jeu naturel. Une faculté ne saurait avoir pour objet premier son acte propre. L'œil n'a pas pour objet premier le *voir*, mais la couleur ; car tout acte de voir est l'acte de voir quelque chose, et ce quelque chose sollicite la puissance antérieurement au *voir* lui-même. L'objet premier, c'est ce qui définit la puissance : or, comment veut-on qu'une puissance soit définie par son propre acte, cet acte n'ayant de caractéristique et d'espèce que par l'objet ?

L'objet propre de toute puissance appétitive, c'est donc tout d'abord un bien extérieur à elle. Son propre repos dans ce bien, le plaisir, ne peut être bon, à ses yeux, comme il l'est en effet, que de la bonté de ce premier objet, dont la jouissance est en quelque sorte le goût[2].

1. In X *Ethic*. lect. 4.
2. III *Contra Gentes*, ch. XXVI.

11. — Mais à l'inverse, les rigoristes, ceux qui, partisans d'un désintéressement prétendu, entendent se donner au bien en dédaignant les joies qu'il procure, versent dans un autre excès et se contredisent eux-mêmes.

Le plaisir, lui aussi, est un bien, quoique sous la dépendance de l'autre. Le plaisir est une fin, quoique non à lui tout seul, séparé de ce qui lui donne sa raison et ses caractères. On ne demande pas à quelqu'un pourquoi il veut avoir du plaisir, de même qn'on ne lui demande point — à plus forte raison il est vrai — pourquoi il veut avoir les vrais biens, ne procurassent-ils point de plaisir. De ces trois ordres de bien : l'*honnête*, le *délectable*, l'*utile*, l'utile seul implique une finalité ultérieure. « Comme donc le bien est désiré pour lui-même, ainsi la délectation est désirée pour elle-même et non pour autre chose, si le mot *pour* désigne une cause finale. »[1]

La raison en est que l'idée du bien se confond avec celle de la perfection ou de l'achèvement de chaque chose. Or, la perfection de l'être doué de sentiment, s'il est envisagé en tant que tel, c'est de sentir. Sentir étant une perfection, est donc un bien, et il n'en faut pas croire ceux qui en ont fait un mal.

12. — Il est bien vrai que ce n'est pas toujours doctrinalement, qu'on s'est exprimé de la sorte. Certains ont cru prudent, voyant les hommes trop enclins au plaisir, de le dénigrer tout à fait, afin que des deux tendances extrêmes il résultât une moyenne utile. Mais c'était un mauvais calcul. Car ceux qui parlent ainsi contre tout plaisir n'en prennent pas moins, et nécessairement, du plaisir, et comme la foule est portée à croire bien davantage à ce quelle voit faire qu'à ce qu'elle entend dire, ces prédicateurs imprudents ont annulé eux-mêmes

1. Iª IIæ, Q. II, art. 6, ad 1m.

leur crédit. Bien mieux, le fait qu'ils prennent certains plaisirs, après avoir dit que tous sont mauvais, donnera à croire que tous sont bons ; car le vulgaire distinguera-t-il, là où des philosophes négligent les distinctions nécessaires ?[1]

13. — Les raisons avancées en faveur de cette thèse outrancière sont d'ailleurs aussi faibles que la thèse elle-même est imprudente. On loue, dit-on, ceux qui fuient le plaisir : oui, s'il s'agit des mauvais plaisirs. Le plaisir tend à corrompre la raison : oui, s'il s'agit de plaisirs étrangers à la raison. Les enfants et les animaux sont les plus prompts au plaisir : oui, mais à certains plaisirs, et qu'ils y soient enclins, cela ne prouve pas que ces plaisirs soient mauvais en soi, bien au contraire, puisqu'ils y sont portés par un instinct de nature, dont Dieu même est responsable[2].

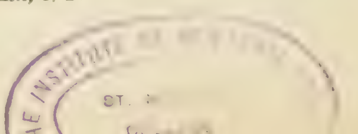
14. — Si donc il est acquis que le plaisir est un bien, à condition de demeurer dans son ordre, c'est-à-dire de rester lié à l'objet qui lui donne sa raison d'être, il est acquis en même temps que l'exclure en toute hypothèse, soit réellement, soit en intention, cela non seulement n'est pas bien, cela est très formellement un vice. Saint Thomas donne à ce vice un nom spécial : l'*insensibilité*, dont il sera question à propos de l'intempérance[3].

Voudrait-on que la morale consistât à nous détacher des conditions générales de la vie ? Or, qui dit vie dit épanouissement dans le bien conquis. Ce que la nature a ainsi établi, il appartient au sujet moral de le reconnaître et d'y consentir comme à l'ordre. N'a-t-on pas dit que le bien de l'ordre est supérieur à tous biens par-

1. In X *Ethic.*, lect. 1 ; Iª IIæ, Q. XXXIV, art. 1 ; In IV *Sent.*, Dist. XLIX, Q. III, art. 4, Qª 1.

2. Iª IIæ, Q. XXX..., art. 1, ad 1m et 2m ; In VII *Ethic.*, lect. 12.

3. Cf. *infra*, ch. XIII, I, B.



ticuliers qui l'intègrent ? Il est donc plus vertueux d'être heureux de la vertu que d'être vertueux sans joie. Le goût que prend au bien l'homme vertueux est comme un témoignage que le bien se rend à lui-même.

15. — C'est tellement vrai que, remontant l'échelle des biens, et constatant qu'à chaque degré, tel bien ontologique et telle délectation y afférente constituent, recherchés selon l'ordre, un unique bien moral, saint Thomas concède qu'on peut juger de la valeur des actions humaines par les délectations qu'elles comportent. Celui-là est le moins bon qui recherche les délectations inférieures; celui-là est le meilleur qui recherche les délectations supérieures. A un certain point de vue, on jugera mieux d'un homme par ses plaisirs que par ses actes ; car certains actes peuvent procéder de la volonté comme par force ; ceux où elle se repose, ce qui est le fait du plaisir, prouvent les finalités qu'elle recherche[1].

16. — Pour finir, passant à la limite, saint Thomas en arrive à dire qu'au degré suprême se rencontre une délectation dont on a le droit de dire : C'est le souverain bien. Non pas qu'on place cette délectation au-dessus du bien divin dont elle est la jouissance, ni davantage au-dessus de l'action vitale par laquelle on étreint ce bien-là : mais cette infériorité est tout ontologique et d'ailleurs relative. Elle est relative, puisque s'il est bien vrai que le plaisir prend sa valeur et ses caractères de l'opération vitale qui le provoque, il est vrai aussi que l'opération vitale trouve en lui son achèvement et en dépend donc d'une certaine manière. Elle est purement ontologique et non pas morale ; car à l'égard du mouvement de l'âme qui s'élève vers les biens tels qu'ils sont : revêtus de leur *accident propre*, à savoir délectables ; à l'égard

1. Iª IIæ, Q. XXXIV, art. 4; In IV *Sent.*, Q. XLIX, Q. III, art. 4, Qª 3, ad 1m.

de l'ordre rationnel qui donne la loi de cette ascension, la délectation suprême n'est ni inférieure ni supérieure à la suprême activité béatifiante, puisque, à vrai dire, elle ne s'en distingue pas. Elle est bonne de sa bonté ; elle est donc excellente aussi de son excellence, suprême de sa suprématie, et elle termine avec elle le mouvement de l'âme[1].

17. — On voit par là combien peu saint Thomas serait disposé à admettre ici la thèse de Kant.

La doctrine de l'impératif catégorique, qui fait de la moralité une forme pure et refuse d'étendre la notion de bien à une réalité quelconque, permettait encore moins d'appeler bien le plaisir. Celui ci est relégué au rang des *émotions pathologiques*, comme si une poussée universelle de la nature pouvait être mauvaise ou en tout cas étrangère au bien.

Déclarer le plaisir irrationnel, comme le fait Kant, c'est se faire du rationnel une idée trop étroite. Laissé à sa place, c'est-à-dire dans un juste rapport avec la raison, le plaisir est rationnel aussi : non en lui-même, mais de par la fonction dont il est dépendant et qui lui donne ses caractères. Un homme qui se porte bien n'a pas un visage maladif dans le miroir. La conscience d'un état rationnel est rationnelle : donc aussi son effet immédiat, le plaisir.

Par là aussi le plaisir prend un caractère d'universalité qui ne permettra plus de l'appeler avec Kant *égoïste*. Un fait de raison est toujours un fait général. Si je fais une chose parce qu'elle est raisonnable, je ne ne la fais pas pour moi exclusivement, me concernât-elle exclusivement à titre immédiat. Le bien de la raison est un patrimoine commun. Quand donc je jouis d'une action bonne, ma jouissance est un bien qui me dépasse

1. Iª IIª, Q. XXXIV, art. 3, cum comment. Cajet ; In VII *Ethic.*, lect. 11 ; X, lect. 2 ; In IV *Sent.*, *loc. ult. cit.*

et qui appartient à l'ordre ; c'est un hommage à l'ordre ; c'est donc un fait divin au sens d'Aristote, non un pur phénomène subjectif.

Kant est le premier à déclarer que la raison généralise et rend tout impersonnel, même le cas de la personne ; mais il enferme la raison dans une *autonomie* qui la coupe de communication avec le réel et empêche celui-ci d'en vivre. La théorie de la moralité « forme sans matière » ne pouvait aboutir qu'à une mysticité ennemie de la vie.

D'ailleurs. Kant est bien près, sur ce point, de se contredire. Il admet que l'homme établi dans la vertu prenne intérêt à cet heureux état de son être, et il déclare que cet intérêt est bon. N'est-ce pas réhabiliter les plus hauts plaisirs : ceux de la conscience ? Dès lors, pourquoi exclure les autres, dont le cas est proportionnellement le même ? Il y a en nous, pourrait-on dire, comme une conscience générale qui a le droit d'être heureuse de son bon fonctionnement, aussi bien que la conscience morale. Elle en a le droit de par la conscience morale elle-même, puisqu'elle en participe en se laissant régler par elle. Elle est morale en participation : donc sa joie est morale comme elle. Le *justum sui aestimium* de Kant, généralisé, devient le bonheur thomiste.

III. — LA MORALITÉ DE LA DOULEUR

A. — Nature et conditions de la douleur.

1. La douleur et la connaissance. — 2. Le corps et l'âme dans la douleur. — 3. Douleur et tristesse. — 4. La douleur et les divers sens. — 5. Relations du plaisir et de la douleur. — 6. Ce qu'a de particulier le plaisir de connaître. — 7. La fuite de la douleur et la recherche du plaisir. — 8. La souffrance intérieure et la souffrance extérieure. — 9. La présence des maux et l'absence des biens.

1. — De la douleur, qui est le contraire du plaisir, on pourra parler avec plus de brièveté.

Comme le plaisir résulte en nous de la présence d'un bien éprouvé : ainsi la douleur résulte de la présence d'un mal. Le mot *passion* convient à la douleur plus encore qu'au plaisir ; car pâtir ou souffrir, ce sont choses qu'on prend volontiers comme équivalentes.

La douleur est comme un ébranlement de l'appétit sensitif présupposant la conscience d'un mal, conscience qui résulte elle-même de la présence du mal, c'est-à-dire, le mal étant une privation par son essence, d'un objet ou d'un état qui nous prive d'un des biens de la vie.

La douleur n'est donc pas, à proprement parler, un fait de connaissance. Ce n'est que par abréviation qu'on peut l'appeler le sentiment d'une lésion (*sensus laesionis*). Elle est une émotion, et l'émotion est un fait d'appétit, c'est-à-dire de ce qui désire ou craint en nous. A plus forte raison la douleur n'est-elle pas la lésion même, le mal physique dans son essence première, bien qu'elle puisse être un mal.

2. — Aussi la douleur n'est-elle pas chose du corps, si ce n'est par sa cause. Le corps est molesté ; mais il ne peut souffrir, n'ayant, de soi, d'attrait ni de répugnance pour rien. Ce qui souffre, c'est l'âme, selon qu'elle tend au bien et que le mal lui arrive.

Il est vrai que dans cet acte de l'âme, le corps même est inclus, au nom de notre unité vitale ; mais si c'est ainsi le conjoint qui souffre, il souffre par son âme[1].

3. — Le mot *douleur* est générique. Tout mouvement de l'appétit provoqué par un mal reconnu présent peut s'appeler une douleur ; mais s'il s'agit d'un mal qui est objet de raison ou d'imagination, au lieu d'être

1. Ia IIæ, Q. XXXV, art. 1, cum resp. ad 1m et 2m ; art. 7 ; IIIa Pars, Q. XV, art. 6 ; Q. XXVI *de Verit.*, art. 3, ad 9m ; art. 4, ad 4m et 5m art. 9 ; In III *Sent.*, Dist. XV, Q. II, art. 3.

objet des sens, on dit plus spécialement *tristesse*. Une tristesse est donc toujours une douleur; mais une douleur n'est pas toujours une tristesse, c'est quelquefois le contraire. Il en est comme de la joie et du plaisir, dont les relations étaient notées tout à l'heure.

A cause de cela, on peut être triste du passé ou de l'avenir aussi bien que du présent ; mais la douleur corporelle est toujours relative au présent.

4. — De plus, quand on parlera de douleur sensible, il ne pourra guère être question que du toucher et de ce qui se ramène au toucher. La vue, l'ouïe, l'odorat, le goût ont leurs désagréments ; mais ce ne sont pas proprement des douleurs : opposés à la *joie animale* (*gaudium animale*), ils se rapprochent plutôt de la tristesse. La raison en est que ces quatre sens sont pour nous des outils de connaissance, et que le toucher, beaucoup plus fondamental, intéresse notre constitution même en tant qu'êtres physiques. Les objets pénibles à voir, à entendre, à sentir, à goûter sont donc, en tant que tels, hostiles seulement à notre faculté de connaître; les objets pénibles au toucher sont hostiles à notre nature; ils tendent à la détruire, et s'il en est ainsi également des autres, sous certaines conditions, c'est que ces conditions les ramènent au toucher, qui est en nous le sens primitif.

De là vient que l'homme seul, entre tous les animaux, se montre sensible aux couleurs, aux sons, aux odeurs et aux goûts envisagés en eux-mêmes. C'est qu'il est seul vraiment connaissant, vraiment achevé sous le rapport connaissance (*perfectum in cognitione*). Les bêtes connaissent pour vivre et se défendre, non pour connaître ; aussi ramènent-elles tout au toucher, dont relèvent les fonctions qui les absorbent : la nutrition d'une part, la génération de l'autre[1].

1. Iª IIæ, Q. XXXV, art. 2, ad 3m ; Cf. *infra*, ch. XIII, I, A. 3.

5. — Bien que le plaisir et la douleur, la joie et la peine soient des contraires, on ne s'étonnera point de les voir sortir l'un de l'autre ou se mêler l'un à l'autre. Un contraire peut toujours, accidentellement, être cause de son contraire. Ainsi, la tristesse causée par l'absence d'un bien ou par la présence d'un mal fait rechercher avec plus d'ardeur le remède. Celui qui a soif n'a-t-il pas plus d'empressement et plus de plaisir à chercher et à trouver le rafraîchissement? Ainsi encore le désir véhément d'une joie fait mépriser les peines qui y conduisent, et fait de celles-ci des moyens de bonheur. Ainsi pense le chrétien à l'égard de la vie éternelle.

De même, un contraire, accidentellement, peut revêtir les qualités de son contraire. Rien n'empêche donc que la tristesse réjouisse, comme par exemple au théâtre, où « cette chose amère que sont les larmes, comme dit Augustin, produit souvent une délectation si grande »[1]. L'admiration qui se mêle à la tristesse la transforme. Le souvenir d'une chose aimée, rappelé par une souffrance relative à elle, en réveille toutes les joies. C'est bien parfois ce qu'on ressent au spectacle, où la sympathie éprouvée pour les personnages fait trouver du plaisir à vivre leurs peines.

De plus, en réfléchissant sur nous-mêmes, nous pouvons juger bonnes pour nous certaines tristesses, et par là nous en réjouir, comme nous pouvons juger mauvais tels plaisirs ou telles joies, et par là nous en attrister. « Que le pénitent s'attriste, a dit Augustin, et qu'il se réjouisse d'être triste. »[2] Inversement, Aristote a remarqué combien l'homme de plaisir est souvent attristé de ses plaisirs et en contradiction avec lui-même[3].

On peut voir par là que toute tristesse n'est pas con-

1. *Confess.*, IV, v.

2. *De Pœnitentia*, C. XIII. Inter supposit. Aug.

3. Arist. *Ethic. Nicom.*, chap. IV, apud S. *Th.*, lect. 4.

traire à tout plaisir, si ce n'est d'une façon très générale. Il est bien évident que l'état d'âme provoqué par la tristesse et l'état d'âme provoqué par le plaisir s'opposent, de telle sorte que tout plaisir tend à combattre une impression de tristesse, d'où qu'elle vienne, et réciproquement. De même, à parler universellement, les effets de la tristesse et de la joie sont toujours contraires. Toute tristesse nous abat plus ou moins ; toute joie nous relève. Mais si l'on précise les objets, et par eux les espèces, les oppositions peuvent s'atténuer ou disparaître. La tristesse d'un deuil et la joie de bien agir ne s'opposent point ; encore moins la tristesse de mal faire et la joie de bien faire [1].

6. — Parmi les plaisirs, il en est un qui est particulièrement privilégié sous ce rapport, c'est le plaisir de connaître. A parler en rigueur, le plaisir de la contemplation n'a pas de contraire, tout au moins si l'on parle de la contemplation prise en soi, non de son objet. Il est clair que celui qui songe à son malheur en réveille l'impression : c'est que la pensée n'est alors que le véhicule de l'objet réel, sa condition objective (*secundum quod objicitur*) ; elle-même n'est pas objet et ne peut donc pas donner son fruit de joie. Mais que l'homme malheureux soit en même temps psychologue ; qu'il s'élève à l'absolu de la pensée à propos de soi, aussitôt la joie de connaître survient, et c'est de celle-là qu'on dit : Elle n'a pas de contraire.

D'où pourrait lui venir, en effet, une opposition ? Au plaisir d'avoir chaud s'oppose l'impression pénible du froid ; mais à la pensée du chaud, la pensée du froid n'est pas contraire ; elle est corrélative, c'est-à-dire, d'une certaine manière, identique. Aussi est-ce une même science qui les étudie, éclairant l'un par l'autre.

Il n'en est pas non plus de la contemplation comme

1. Ia IIæ, Q. XXXV, art. 4, cum resp. ad 2m et 3m.

des fonctions sensibles, dont le plaisir est lié de soi à une souffrance, jouant à son égard le rôle de remède. On n'a de plaisir à boire qu'en raison de la peine qu'on éprouve à avoir soif, et quand on n'a plus soif, le plaisir cesse. Au contraire, la contemplation et ses plaisirs valent par soi ; à mesure qu'on s'y satisfait, ils augmentent, et la raison en est que les plaisirs des sens résultent en nous d'une génération ou régénération organique, venant au secours d'un manque. Les plaisirs spirituels, eux, sont des actes parfaits, survenant à une puissance constituée et indéfectible[1].

7. — On a dit souvent que l'homme fuit la douleur et la tristesse plus encore qu'il ne recherche le plaisir, et que là est la sagesse. Telle fut l'opinion d'Epicure. Et cela, sans doute, est vrai en beaucoup de cas. L'erreur est dans une généralisation trop hâtive.

En effet, la douleur comme le plaisir sont fondés sur l'amour ; mais le plaisir suppose la présence de ce qu'on aime, la douleur son absence ou la présence de son contraire. Or, comme l'a dit Augustin, « l'amour se sent davantage quand l'indigence le trahit »[2]. Il arrivera donc qu'une douleur, une tristesse menaçante provoque en nous un mouvement de fuite proportionné au sentiment qu'elles nous donnent des vrais biens, en tant qu'elle leur est contraire. Si ce sentiment est fort, il dominera celui du plaisir, qui n'a pas su exciter autant l'appétit naturel du bonheur.

C'est bien ce qui paraît arriver aux pessimistes. Ils fuient la vie et la condamnent de toute la force d'un sentiment du bonheur que le réel a déçu en le provoquant. Ils déclarent négliger la joie et se contenter de fuir la tristesse, parce que, à leurs yeux, la joie est de

1. Iª IIæ, Q. XXXV, art. 5 ; *Compend. Theol.*, ch. CLXV ; In III *Sent.*, Dist. XV, Q. II, art. 3, Qª 2, ad 3ᵐ, et saepe alibi.

2. *De Trinitate*, L. X, circ. fin.

peu, en face d'un idéal dont la tristesse n'est que la réalité retournée. Le biais par lequel ils prennent la souffrance la leur rend plus haïssable que la joie n'est désirable, bien que ce soit toujours la joie qui gouverne leur jugement, sous les auspices de son contraire.

Cela peut se produire même à égalité d'objets; à plus forte raison à propos d'objets disproportionnés en valeur. Un supplice d'un côté, un bon repas de l'autre nous feront avouer facilement que certains objets de crainte sont plus à fuir que ne sont à souhaiter certains objets de jouissance.

Enfin, certaines douleurs et certaines tristesses peuvent atteindre notre faculté de jouissance et la paralyser à l'égard de tous ses objets. Celles-là seront évidemment plus à redouter que n'est à rechercher une jouissance quelconque.

Mais tout cela est accidentel et ne peut fonder un jugement en ligne directe. Absolument parlant, nous aimons à jouir plus que nous ne craignons de souffrir, et ce sentiment est juste.

En effet, la jouissance a pour cause en nous la présence d'un bien convenable. La souffrance a pour cause la présence d'un mal contraire. Or le bien est en nous plus fort que le mal. Ne savons-nous pas que tout mal est relatif; que le bien comporte un absolu, c'est-à-dire une convenance sans dissonance ? Un plaisir peut donc être parfait, intégral, et combler pleinement l'appétit qui le recherche. Une douleur n'est jamais que chose partielle. La nature des choses veut donc que nous désirions instinctivement le plaisir plus que nous ne redoutons la peine.

De plus, l'appétit de jouir est fondamental; il est premier : il doit donc être plus fort, comme toujours le fondement par rapport à ce qu'il porte. Quelque chose peut-il être à fuir si ce n'est comme privation d'un bien? Le mal n'est pas une réalité positive : c'est un

manque. Si nous craignons, c'est donc que nous aimons. Si nous redoutons la peine, c'est que nous souhaitons le repos dans la jouissance. Or, ce qui est par autrui est moindre que ce qui est par soi.

Ne dirait-on pas que la nature nous confirme ce fait, quand elle jette le corps lourd vers le centre avec une vitesse croissante, comme si le point d'arrivée, figure du convenable, était recherché plus vivement que n'est fui le point de départ, image de ce que repousse l'appétit de l'homme ?[1]

8. — La souffrance intérieure et la souffrance extérieure ou corporelle ne sont pas également cuisantes. « *La tristesse du cœur est égale à toute plaie*, a dit *l'Ecclésiaste* (Ch. xxv), *comme l'iniquité de la femme est égale à toute malice.* »

L'une et l'autre souffrance est un mouvement de notre puissance appétitive ; mais elles diffèrent doublement : selon leur cause et selon la faculté qui en prend conscience. La cause de la douleur extérieure est un mal présent relatif au corps ; la cause de la douleur intérieure est un mal présent relatif à l'appétit. La douleur extérieure est consécutive à une appréhension des sens, et spécialement du toucher : la douleur intérieure suit à un fait de connaissance interne, imaginative ou rationnelle.

Si donc on compare les causes, on trouve que la douleur intérieure se rapporte à l'appétit par elle-même ; la douleur extérieure seulement par l'intermédiaire du corps. Cela est douloureux dans le premier sens — on dira plutôt *triste* — qui répugne directement à la faculté de désir. Cela est douloureux dans le second sens qui

1. Ia IIæ, Q. XXXV, art. 6 ; In III *Sent.*, Dist. XXVII, Q. I, art. 3, ad 3m. L'interprétation quasi morale donnée par saint Thomas du fait de l'accélération se rapporte à la conception aristotélicienne du *lieu naturel*. La chute ou l'ascension des corps étaient la recherche d'un lieu convenable à chaque essence corporelle, favorable à sa conservation et à l'épanouissement de ses propriétés.

répugne à cette faculté parce que cela répugne au corps. Or, ce qui est direct est toujours premier. Donc, de ce côté, la douleur intérieure prédomine.

Si l'on regarde à l'appréhension, il en est de même ; car l'appréhension de la raison et celle de l'imagination sont de nature plus élevée que celle des sens et spécialement que celle du toucher. Le mal qu'elles nous présentent, fût-il égal, est donc vécu plus intensément et a valeur d'un plus grand mal.

D'où il apparaît que, en soi et absolument parlant, la souffrance intérieure est d'un ordre plus élevé en son genre, est plus douleur que la souffrance corporelle. Aussi s'expose-t-on fort souvent à celle-ci, pour éviter l'autre. Et parce que les douleurs du corps ne sont point contraires aux appétitions de l'âme, elles pourront devenir d'une certaine manière délectables, devenir joyeuses d'une intime joie.

Toutefois, il arrive que ces deux genres de douleur s'additionnent. Alors, il y a croissance d'angoisse. Car la souffrance intérieure n'est pas seulement plus grande, elle est aussi plus universelle. Tout ce qui répugne au corps peut aussi répugner au désir intérieur, et tout ce qui est objet des sens peut devenir objet d'imagination et de raison. Mais l'inverse n'est pas vrai. C'est pourquoi l'Ecclésiaste nous dit : *La tristesse du cœur est égale à toute plaie,* en tant qu'elle les renferme toutes [1].

9. — On peut se demander, bien que cela semble résolu déjà, si la douleur naît surtout de l'absence des biens ou de la présence des maux.

Cette question n'aurait pas lieu de se poser s'il en était de nos appréhensions comme des choses. Tout mal étant l'absence d'un bien, on dirait équivalemment que la douleur est occasionnée par l'un ou par l'autre.

1. Ia IIæ, Q. XXXV, art. 7, cum resp. ad 2m ; Q. XXXVII, art. 1, ad 3m

Mais il n'en est pas ainsi. Dans notre appréhension, la privation revêt une positivité ; nous la traitons comme un être ; aussi est-elle appelée *être de raison*. Il s'en suivra que le mal, en soi privation pure, deviendra en nous un *contraire*. Ce ne sera donc pas la même chose, pour nos puissances appétitives, d'avoir affaire au mal présent ou au bien absent.

Or, regardant aux mouvements naturels, qui nous figurent les mouvements de l'âme, nous voyons que la gravitation, par exemple, est cause à la fois de l'éloignement du corps lourd par rapport au lieu qu'il quitte, et de son rapprochement par rapport au centre ; mais ce n'est pas *ex æquo*. Elle porte au centre d'abord ; l'éloignement suit. Et comme le centre est le lieu convenable au corps lourd, on voit que l'approximation est relative au convenable ; l'éloignement à son contraire.

De même, la douleur, la tristesse, qui représentent pour l'appétit un mouvement de fuite, sont directement relatives au mal, comme la joie et la délectation au bien. Mais la cause des unes et des autres, qui est l'amour, est d'abord relative au bien[1].

B. — Les causes de la douleur et de la tristesse.

1. L'amour et la haine. — 2. Le désir. — 3. L'appétit d'unité. — 4. L'infériorité vitale. — 5. Abolition de la douleur par excès.

1. — Le mot *cause*, ainsi introduit, pourrait prêter à équivoque. On peut le prendre ici en deux sens. La cause d'un mouvement de l'âme c'est d'abord son objet, ce qui attire ou repousse à titre de fin, et c'est ainsi qu'il a été dit : La cause de la douleur, c'est le mal conjoint. Mais la cause, cela veut dire aussi ce qui est le principe du mouvement de l'âme, ce qui l'actionne. Cela, c'est une inclination naturelle, qui porte l'âme à chercher le

1. Iª IIæ, q. XXXVI, art. 1.

bien et à éviter le mal, mais tout d'abord à chercher le bien, comme on vient de le dire.

Il s'ensuit que le principe premier est ici l'amour, première inclination relative au bien ; le second la haine, première inclination relative au mal. De là proviennent toutes nos souffrances.

2. — Mais comme le premier effet de l'amour, d'où nous viennent nos meilleures jouissances, c'est le désir, il arrive qu'on substitue, dans le langage, le désir à l'amour, et qu'on dise, comme fréquemment Augustin : Le désir est cause de toutes nos douleurs.

Du reste, envisagé en lui-même, le désir peut causer la douleur de plus d'une manière. Soit que l'objet de nos vœux tarde à se laisser atteindre, ou qu'il nous soit soustrait, nous souffrons. Mais si c'est là une cause de douleur trop fréquente, ce ne peut pas être une cause unique et universelle ; car on ne désire pas ce qui est présent : or nous souffrons plus de la soustraction des biens présents, dont la jouissance est déjà acquise, que du refus des biens désirés [1].

3. — Ajoutons que dans la mesure où le désir est cause de douleur, on pourra dire équivalemment : L'appétit d'unité, la tendance de notre être à conserver, défendre, développer sa consistance intérieure, est à la base de toutes nos souffrances. Le désir est relatif au bien. Or le bien de tout être consiste en une certaine unité ; car il consiste dans un achèvement, une perfection dont l'intégration est requise. Tout être est une synthèse d'éléments ramenés à l'unité. Détruire cette unité, c'est détruire l'être ; l'amoindrir, c'est amoindrir et par conséquent faire souffrir l'être ainsi arraché à lui-même. C'est pourquoi les Platoniciens ont placé l'*unité*, au même titre que le *bien*, parmi les principes de l'être. Désirer son bien, aimer son bien, et tendre à

1. *Ibid.*, art. 2.

son unité, c'est la même chose. Si donc l'amour ou le désir des biens sont une cause de souffrance, il en est de même du désir et de l'amour de l'unité[1].

4. — Enfin, revenant à la considération de l'objet, on peut attribuer la souffrance, d'une façon générale, non plus directement au mal infligé, mais à ce qui le cause. Or nul mal ne peut survenir si ce n'est par une influence plus forte que n'est celle du sujet, que n'est sa consistance intérieure. On dira donc encore avec Augustin que la cause de toute souffrance, c'est un pouvoir supérieur à nous. Supérieur à notre volonté, s'il s'agit d'une souffrance de l'âme ; supérieur à notre sensibilité, s'il s'agit d'une souffrance corporelle.

5. — Il faut cependant remarquer que ce pouvoir supérieur, qui afflige, ne produit cet effet qu'en raison de la résistance qu'on lui oppose. La douleur est le résultat d'une lutte. Or il se peut qu'en raison même de sa supériorité, si elle arrive à un certain degré, le pouvoir agresseur transmute le corps ou change la volonté du sujet, de manière à faire varier leurs inclinations et à leur faire trouver désormais agréable ce qui, au premier degré, était pénible. Ainsi les convertis goûtent la joie qui leur vient d'une heureuse violence de la grâce, tout d'abord ennemie de leurs tendances. Ainsi, avec moins de bonheur, les noyés et les pendus éprouvent, prétend-on, un engourdissement agréable, après que le mal a altéré en eux le pouvoir de sentir[2].

C. — Les effets de la douleur et de la tristesse.

1. La douleur entrave la connaissance. — 2. La tristesse rétrécit et appesantit l'âme. — 3. La tristesse ruine le corps.

1. *Ibid.*, art. 3.
2. *Ibid.*, art. 4.

1. — Les effets de la douleur et de la tristesse sont nombreux ; ils sont contraires pour une part à ceux de la joie, et pour une autre ils sont les mêmes.

Tous les pouvoirs de notre âme ont leur racine dans son essence une. Attirés violemment dans le sens d'un de ces pouvoirs, il est inévitable que nous soyons retirés aux autres. Une âme unique n'est capable que d'un effort, quand elle doit y donner tout son poids. Si donc quelque chose appelle à soi tout ou plus grande partie de l'effort vital, cela ne sera compatible avec rien de ce qui exige un effort semblable.

Or, la douleur sensible entraîne, pour la fixer sur son objet, une dépense d'énergie considérable ; car tout s'efforce naturellement, et avec tout son pouvoir, de repousser ce qui lui est contraire : c'est là un phénomène général dans la nature.

Il s'ensuit que la science, par exemple, sera fort empêchée par la douleur sensible, du moins quand il s'agit d'inventer ou d'apprendre du nouveau ; car ce n'est pas en vain que les *Proverbes* (cap. II) comparent la recherche savante à des fouilles destinées à découvrir un trésor. S'occuper de ce qui est déjà acquis est plus facile ; mais la douleur n'en pourra pas moins le rendre impossible, si elle s'aggrave. Cela dépendra beaucoup de l'amour qu'on y met ; car l'amour garde à son objet l'attention de l'âme[1].

Si la tristesse ne va qu'à éloigner les objets de distraction, combattant la divagation elle pourra nous concentrer sur ce qui est objet d'attention voulue et travailler pour son bénéfice. Il en sera ainsi particulièrement si l'attention se porte sur ce qui peut écarter la douleur. C'est ainsi que les maux infligés par Dieu en punition de nos fautes nous rendent plus attentifs à sa doctrine[2].

1. *Ibid.* Q. XXXVII, art. 1.
2. *Ibid.*, ad 1m.

Ce qu'on a dit du caractère limité de notre capital d'attention s'applique évidemment au plaisir comme à la souffrance, et leurs effets pourront ainsi se rencontrer ; mais la souffrance absorbe davantage, car elle est une menace, et toute menace excite en nous l'appétit de vivre[1].

Parmi les souffrances, la plus préoccupante pour l'organisme, bien qu'elle soit moindre absolument parlant, c'est la douleur sensible. Aussi empêchera-t-elle plus que l'autre l'effort de l'esprit, qui a besoin du concours et de la paix de tous nos pouvoirs internes[2].

2. — On attribuait plus haut à la joie la dilatation de l'âme, comme on attribue à l'amour la ferveur. Ce sont là des métaphores fondées sur la similitude relative des phénomènes matériels et des phénomènes spirituels. De même on attribue à la souffrance, et surtout à la tristesse, une certaine constriction, une certaine aggravation qui immobilise l'âme à l'égard des actions vitales favorables et des biens qu'elles recherchent. Si le mal envahissant est tel qu'il laisse à l'âme l'espoir de le vaincre, l'aggravation ne va pas jusqu'à abolir toute lutte ; il se pourra au contraire qu'elle la stimule, comme lorsque le pécheur, fort de son espoir en Dieu et attristé de ses offenses, se redresse ; mais si le mal vient au maximum, l'âme en est médusée ; elle ne trouve d'issue d'aucun côté, et il arrive que la motricité corporelle elle-même soit liée, de telle sorte que l'homme demeure comme figé et comme cloué sur place, stupide[3].

3. — La tristesse à un certain degré a toujours été considérée comme un ennemi de la vie, même physique. « *Un esprit joyeux donne un âge florissant*, dit le Pro-

1. *Ibid.*, ad 2m.
2. *Ibid.*, ad 3m.
3. *Ibid.*, art. 2, cum resp. ad 1m et 2m.

verbe (cap. XVII) ; *un esprit triste dessèche les os* » et encore : « *Ce que la mite est pour les vêtements et le ver pour le bois, la tristesse l'est pour le cœur.* » (cap. XXXV). L'Ecclésiaste a dit plus tragiquement : « *Par la tristesse, la mort se hâte* ». (ch. XXXVIII).

On peut dire que la tristesse est de toutes les affections de l'âme celle qui nuit le plus au corps. La raison, c'est que la vie consiste essentiellement en un mouvement d'expansion, dont la mesure et les formes sont déterminées par l'espèce. Les passions qui, de soi, impliquent expansion, comme l'amour, la joie, le désir, etc., pourront donc bien contrarier la vie par excès ou par déviation ; mais elles ne contrediront pas son essence. Au contraire, les passions qui impliquent rétraction ou fuite, comme la peur, le désespoir, la tristesse, sont par essence ennemies de la vie en général et par conséquent de la vie corporelle, dont les mouvements sont proportionnés à ceux de l'âme animale. Or, parmi ces dernières, la tristesse, relative au mal présent et actuellement aggravant, est celle qui doit faire impression davantage. Elle est donc plus nuisible[1].

D. — Les remèdes de la douleur et de la tristesse.

1. La jouissance. — 2. Les larmes. — 3. L'amitié. — 4. La contemplation de la vérité. — 5. Les calmants physiques.

1. — Les remèdes de la douleur ou de la tristesse sont de deux ordres. Il en est qui agissent sur l'âme directement ; d'autres par l'intermédiaire du corps.

Tout d'abord, il est évident que la jouissance, d'où qu'elle vienne, tend à mitiger la tristesse, d'où qu'elle vienne aussi. Tout repos n'est-il pas un remède à toute fatigue ? Or, la tristesse est comme une fatigue, comme un état maladif de l'âme, puisqu'elle résulte du

1. *Ibid.*, art 4 ; Q. XLI, art. 1.

sentiment d'un mal, c'est-à-dire d'une chose contraire, comme la fatigue ou la maladie viennent d'une disposition non conforme à la bonne consistance corporelle.

2. — Si de leur côté les larmes et les gémissements adoucissent la tristesse, on comprend que c'est d'abord par dérivation. Un ennemi plus fort que vous et enfermé avec vous, opprime davantage. Mieux vaut donner du large, afin que le poids de l'âme douloureuse se partage, en quelque sorte, entre le dedans et le dehors, au lieu de porter tout entier sur elle-même. Les paroles de plainte auront le même effet, si l'espèce de stupeur dont on a parlé ne les arrête.

D'ailleurs, on sait que toute dilatation tend à diminuer la tristesse, et que la dilatation vient de ce qui est convenable. Or, quoi de plus convenable à l'homme douloureux que les gémissements et les larmes? On comprend qu'il y trouve le calmant d'une amère joie[1].

Que si l'on s'étonnait de voir les effets de la tristesse tendre ainsi à venir à bout de leur cause, il faudrait observer que précisément cette relation d'effet à cause est contraire à la relation de chose contristante à sujet contristé. Contrister, c'est être contraire; résulter, c'est être semblable. Il n'est donc pas étonnant que le résultat des douleurs soit opposé aux douleurs, en tant qu'il leur est convenable[2].

C'est pour cela que, inversement, les rires et les badinages, qui procèdent de la joie, augmentent la joie. Ici, le rapport de cause à effet, qui implique convenance, et le rapport de réjouissant à réjoui, qui l'implique aussi, font une addition, au lieu de la soustraction de tout à l'heure; mais le cas psychologique est le même[3].

1. Iª IIæ, Q. XXXVIII, art. 2.

2. *Ibid.*, ad 1ᵐ.

3. *Ibid.*, ad 2ᵐ.

Il est bien vrai que les manifestations de la tristesse, en excitant notre imagination, tendent à fixer en nous l'impression du mal. Mais par ailleurs, faire ce qui convient à la situation est un adoucissement, de même que, selon la remarque de Tullius (*Tusc.*, III), un rire involontaire, dans une occasion triste, augmente votre tristesse par le sentiment de son inconvenance.

3. — Que si les larmes et les plaintes, par elles-mêmes, consolent, elles le feront d'autant mieux si on les verse dans le cœur d'un ami. L'amitié qui compatit allège, en le partageant, le faix de la douleur, comme un deuxième porteur allège un fardeau. Cet effet d'imagination n'est pas moins une réalité pour l'âme que la division d'un poids pour le corps. Mais à cette première explication de l'efficacité des consolations amicales s'en ajoute une meilleure. C'est que le fait de compatir prouve qu'on aime, et que, pour celui qui souffre, être aimé et en goûter le sentiment est une compensation délectable [1]. Ne sait-on pas que se réjouir ensemble augmente la joie de chacun? Bien que l'effet soit ici inverse, il procède de la même cause. C'est l'échange amical, cause de joie, qui s'additionne aux joies et se soustrait aux souffrances [2].

Sans doute, attrister un ami de sa tristesse, c'est s'attrister soi-même en retour; mais l'affection mitige la peine des deux côtés. On a plus de joie à aimer que de peine à souffrir des souffrances de ce qu'on aime. On a donc aussi plus de joie à être aimé avec compassion que de peine à voir souffrir de la compassion [3].

4. — Enfin, parmi les consolations spirituelles, la plus haute, pour les amis de la sagesse, est la contempla-

1. *Ibid.*, art. 3.
2. *Ibid.*, ad 1m.
3. *Ibid.*, ad 2m.

tion de la vérité. On sait que la vérité est ici-bas comme là-haut la suprême destinée de l'homme, son souverain bien, donc aussi sa plus grande source de jouissance. Si donc toute jouissance mitige la tristesse, celle-ci doit plus que toutes y conférer, si le sujet y est adapté et si l'objet de la contemplation est de ceux qui la qualifient bien suprême. C'est ainsi que la contemplation du divin et des béatitudes éternelles est la consolation du chrétien. C'est ainsi que les martyrs y ont trouvé le rafraîchissement au milieu des tortures. Tiburce, s'avançant pieds nus sur des charbons ardents disait : « Au nom de Jésus-Christ, il me semble marcher sur des roses »[1].

L'Ecclésiaste a dit : « *Qui ajoute de la science, ajoute de la douleur.* » Mais il avait en vue la connaissance des objets qui s'opposent à la volonté, et aussi la peine d'apprendre. Mais la contemplation en elle-même n'en est pas moins une douceur, et cette douceur n'a plus d'ennemis, quand les difficultés sont vaincues et qu'on a le sentiment de s'avancer vers la grande paix, à travers les tribulations du monde[2].

5. — On a mentionné aussi des calmants de la tristesse et de la douleur empruntés à l'ordre physique. Puisque tristesse et douleur sont des ennemis de l'expansion vitale, tout ce qui favorise celle-ci les combat ; tout ce qui reconstitue l'organisme et rétablit son rythme est opposé à la constriction douloureuse. D'un autre côté, établir en nous la bonne harmonie, c'est créer de la délectation, puisque le plaisir n'est que le résultat du sentiment que nous prenons de notre harmonie intérieure. Si donc la délectation et la souffrance se soustraient, les adjuvants corporels, tels que le repos,

1. *Ibid.*, art. 4.

2. *Ibid.*, ad 1m.

le sommeil, les bains, etc., seront un adoucissement des souffrances[1].

E. — La douleur et le bien.

1. La souffrance est mauvaise en elle-même. — 2. La souffrance peut être bonne *ex suppositione,* donc absolument au point de vue moral. — 3. La tristesse et le sage. Les stoïciens. — 4. La tristesse est compatible avec la vertu. — 5. La tristesse même peut être vertueuse. — 6. La tristesse et l'utile. — 7. Utilité morale de la tristesse. — 8. La douleur et le mal suprême.

1. — Que penser maintenant de la tristesse et de la douleur au point de vue du bien et du mal ?

Toute tristesse n'est pas mauvaise. Si l'on reprend ceux qui se réjouissent du mal, comment reprendre en même temps ceux qui s'en attristent ?[2]

Absolument parlant, il est certain que la tristesse et la douleur, par elles-mêmes, sont des maux. Le fait de s'angoisser pour un mal présent, ce qui est le propre de la douleur, cela même est un mal, vu que cela est contraire au repos dans le bien, qui est un bien, ainsi qu'on l'expliquait à propos de la jouissance[3].

2. — Mais une chose peut être dite bonne ou mauvaise dans certaines suppositions, non plus en soi, comme si l'on dit que la honte est bonne dans la supposition du péché.

Étant donc supposé le mal présent, s'en attrister et en souffrir est une bonne chose ; car ne pas le faire, ce serait ou ne pas sentir, ou ne pas juger un mal ce qui en est un : deux choses évidemment mauvaises. Aussi Augustin a-t-il dit (*Genes. ad litt.*, cap. VIII) : « C'est encore un bien de gémir de la perte d'un bien ;

1. *Ibid.*, art. 5.
2. Iª IIæ, Q. XXXIX, art. 1, arg. *Sed contra.*
3. Cf. *supra*, p. 99.

car si rien de bien ne demeurait dans notre nature, il n'y aurait aucune douleur dans la peine d'un bien perdu. »

Or, comme la moralité est relative non à l'en-soi, comme la pensée métaphysique ; mais à l'action, et par conséquent aux cas singuliers dans leur réalité effective, il faut dire, employant le discours moral, que ce qui est bon dans une supposition réalisée est bon tout court, comme on a dit que ce qui est volontaire dans une supposition réalisée est volontaire tout court, bien qu'involontaire peut-être envisagé en soi-même[1].

Quand donc on trouve dans la bouche des penseurs cette affirmation que toute souffrance est un mal, que tout le monde, et à bon droit, fuit la tristesse, etc., il faut comprendre qu'on en parle quant au mal qui provoque la douleur, non quant au sentiment de ce mal là où il existe, ni quant au mouvement de répudiation impliqué dans la souffrance même. On ne peut pas vouloir dire que sentir et répudier le mal, quand il existe, ce soit un mal nouveau.

Au contraire, être triste, quand l'occasion est triste, c'est un bien et le signe d'un bien : à savoir d'un jugement droit et d'un cœur en place. De même, souffrir d'une lésion corporelle, c'est le signe d'un organisme sain et le point de départ de réactions utiles[2]

3. — Cela suffit à prouver que, sous certaines conditions, la tristesse a sa place dans la catégorie de l'*honnête*. Les stoïciens l'ont nié ; mais on sait que leur théorie des passions fut des plus fautives. Non seulement ils n'accordaient pas que la tristesse pût être vertueuse : ils prétendaient prouver qu'elle est incompatible avec la vertu. La tristesse, disaient-ils, est relative au mal Or il n'y a d'autre mal pour l'homme que l'absence de vertu.

1. Cf *supra*, p. 20.

2. Iª IIæ Q XXXIX, art. 1, cum resp. ad 1m. Q. LIX, art. 3.

Il est donc impossible qu'on soit à la fois vertueux et triste.

4. — Le paradoxe d'une telle proposition éclate. Son apparente beauté a été plus d'une fois déjà démasquée. Elle contient le germe des réactions les plus dangereuses.

Il n'est pas vrai que la vertu soit le seul bien de l'homme, ni l'absence de vertu son seul mal. Le principal n'est pas le tout. Et d'ailleurs, ne sait-on pas que la vertu n'a de raison d'être que de procurer des biens autres qu'elle-même ? A ce sujet, tout le fondement de la morale aurait lieu d'être discuté, si ce n'était chose faite.

A un autre point de vue, le raisonnement stoïcien est par trop simpliste. Il n'y a pas en ce monde que le sage idéal et le méchant. Le sage idéal, où donc est-il, en dehors de l'Homme-Dieu ? « *Si nous disons que nous sommes sans péché*, a écrit l'apôtre (I. *Joann.*, I), *nous nous séduisons nous-mêmes.* » A supposer qu'on le fût, on a pu ne pas l'être antérieurement, et du passé comme du présent il y a motif d'être triste. N'est-il pas dit : « *La tristesse selon Dieu crée la pénitence, en vue d'un salut stable* » ? (II *ad Cor.*, cap. VII).

Enfin, le raisonnement stoïcien est entaché de solipsisme. Il n'y a pas lieu de s'attrister que de son propre mal ; le mal d'autrui est aussi un motif de vertueuse peine. De toute façon il est donc faux de dire que la vertu ne peut se concilier avec la tristesse[1].

5. — Mais il faut ajouter que la tristesse est souvent vertueuse en soi, et cela se déduit de la bonté naturelle qu'on vient de lui reconnaître, à condition que la raison y soit maîtresse.

On a dit : La tristesse est un bien selon qu'elle implique connaissance et répudiation du nuisible ; selon

1. Ia IIæ, Q. LIX, art. 3.

que par là elle atteste une nature intègre, capable d'éprouver et de fuir. Or, spirituellement, la connaissance du nuisible ne peut-elle pas procéder d'un jugement droit, attentif à toutes les circonstances de la cause, y compris la fin dernière ? Et la répudiation du nuisible ne peut-elle pas être le fait d'une volonté bien disposée, détestant le mal qui est vraiment mal, sous les mêmes conditions rationnelles ? Or, l'honnêteté morale, c'est cela. Elle n'exige que ces deux conditions : un jugement droit et une volonté bonne. Il est donc clair que la tristesse peut rentrer dans l'honnête. Elle n'en sort que si elle est immodérée, ou mal placée, en un mot mal soumise à ses normes, divines ou humaines [1].

6. — Figurant ainsi dans la catégorie de l'*honnête*, la tristesse trouvera place à plus forte raison dans celle de l'*utile*. L'*Ecclésiaste* l'indique assez quand il dit : « *Le cœur des sages se trouve là où se trouve la tristesse, et le cœur des insensés là où est la joie.* » (*Eccl.*, VII).

Cela se comprend. La tristesse est relative au mal présent ou considéré comme présent. Or, le mal présent suscite un double mouvement de l'appétit : un mouvement de contradiction ; un mouvement de fuite. Le premier ne saurait être utile, car il ne sert de rien de s'opposer à ce qui est. Le présent, comme tel, est inévitable. Mais provoquer la fuite du mal et inviter à le repousser, c'est là, pour la tristesse, une utilité évidente, à condition que le mal qu'on repousse soit vraiment nuisible, toutes circonstances pesées par la raison.

Deux genres d'utilité seront ainsi procurés ; car deux groupes d'objets sont à fuir et à repousser, dans la vie morale. Premièrement, ce qui est contraire au bien par soi-même, comme les fautes : et ainsi la tristesse de ses fautes est utile à la pénitence. C'est ce que dit Paul aux Corinthiens : « *Je me réjouis non de ce que vous*

1. Ia IIæ, Q XXXIX, art 2

soyez tristes, mais de ce que votre tristesse va vers la pénitence. » (I. *ad Cor.* VII). Ensuite, il y a lieu de fuir ce qui, sans être mal en soi, peut nous amener au mal, soit qu'on s'y attache indiscrètement, soit qu'on y trouve occasion de chute, comme c'est si souvent le cas des biens temporels.

7. — Pour cette raison, la tristesse et le voisinage des tristesses peuvent nous être grandement utiles. « *Mieux vaut aller à la maison de deuil qu'à la maison du festin* », dit l'*Ecclésiaste* (cap. VII).

Ce qui fait que partout où la fuite est opportune, la tristesse est utile, c'est que par elle la raison de fuir devient double. Il fallait s'écarter du mal : il faut maintenant se dégager d'un sentiment pénible. Comme donc le plaisir attaché au bien fait rechercher plus avidement le bien : ainsi la tristesse jointe au mal fait rejeter le mal avec une heureuse véhémence[1].

8. — On pourrait se poser, à propos de la souffrance, la question qu'on se posait plus haut à propos de la jouissance[2]. Est-il possible, demandait-on, qu'un certain plaisir soit le souverain bien de l'homme ? Et l'on répondait oui. — Est-il possible, parallèlement, qu'une certaine souffrance soit le souverain mal de l'homme ? Il faut répondre non.

En effet, toute tristesse, toute douleur est relative ou à un mal réel ou à un bien qui nous semble un mal. Dans le premier cas, quel que soit le mal, il y a quelque chose de pire que la tristesse qu'il provoque ; ce serait de le croire un bien, ou, le jugeant selon ce qu'il est, de ne pas le fuir. Le premier bien, n'est-ce pas de juger sainement et de régler le vouloir en conséquence, plutôt que d'éprouver du plaisir ? De même, le premier

1. *Ibid.*, art. 3 ; III^a Pars, Q. XV, art. 6, ad 2^m et 3^m.

2 Cf. *supra*, p. 101.

mal, c'est d'errer pratiquement et d'avoir une volonté dévoyée, ce n'est pas d'éprouver de la peine.

Dans le second cas, la tristesse à l'égard d'un bien que l'on prend pour un mal est évidemment une mauvaise chose ; mais cela vaut mieux que d'être tout à fait étranger au bien. Dans aucun cas on ne peut donc vérifier l'hypothèse.

Le fond de cela, c'est que la tristesse et la joie, la souffrance et le plaisir ne sont pas si opposés qu'il le semble. Deux biens leur sont communs : le discernement, et une attitude convenable à l'égard du bien ou du mal qu'ils concernent. Il suit de là que toute souffrance comporte quelque bien dont la privation peut la rendre pire, tandis qu'il n'est pas vrai que tout plaisir comporte un mal dont l'exclusion peut le rendre meilleur. La jouissance puisée en Dieu, dans la contemplation intuitive, est sans ombre. La souffrance de sa privation, jointe à une douleur quelconque, ne sera pas sans lueur[1].

1. Ia IIae, Q. XXXIX, art. 4, cum resp. ad 1m et 2m ; Q. LXXIII, art. 4 ; Q. II *de Malo*, art. 10.

CHAPITRE V

LA LOI MORALE

I. — LA LOI MORALE EN GÉNÉRAL

1. Comment s'amorce cette étude. — 2. L'idée générale de Loi. — 3. Le point de vue positiviste et le point de vue thomiste. — 4. L'Obligation, propriété de la loi morale. — 5. Origine de l'obligation morale. Le point de vue kantien. — 6. L'obligation morale et l'autonomie. — 7. Saint Thomas et les Grecs.

1. — On a donc défini ce que c'est que le *moral*. On y a distingué le *bien* et le *mal*, montrant où ils prennent origine, où ils s'incarnent, jusqu'où ils s'étendent. Et de même qu'on a identifié le moral au volontaire, ainsi l'on a identifié, au nom du volontaire même, le bien au rationnel ; le mal à l'irrationnel. Comme en effet la volonté est un appétit, c'est-à-dire une tendance vers une fin, qui est ici la fin de l'homme ; comme c'est un appétit rationnel, en ce qu'elle tend vers la fin humaine sous la lumière de la raison, il est évident que la volonté bonne, donc la moralité bonne, est celle qui est conforme à la raison éclairant la fin dernière, et que la volonté mauvaise, donc la moralité perverse ou immoralité, est celle qui se refuse à la fin en se refusant à la raison qui en a la charge.

Or cette dictée de la raison prend le nom de *loi*. D'où la nécessité d'éclaircir cette notion, pour mieux juger de l'action morale.

2. — L'idée de loi répond, pour saint Thomas, à celle

d'une *règle ou mesure de l'action, selon laquelle l'agent procède à l'acte ou s'en retire*[1].

3. — Mais il faut se rendre compte que deux sens peuvent être attribués à cette définition. On peut y voir un *droit ;* on peut y voir, au sens positiviste, l'expression systématique d'un fait.

La façon dont les agents naturels ou humains se comportent dans des circonstances définies donne lieu, pour la science, à l'établissement de *lois* qui n'ont rien de normatif, qui sont constatation pure et simple. La nature marche ainsi ; les hommes agissent ainsi : il ne s'ensuit en aucune façon qu'ils le *doivent*. Ce qu'on appelle un droit, ne serait-ce pas encore un fait, à savoir une manifestation d'instincts et de besoins qui prennent une forme théorique ?

En un autre sens, juridique ou quasi-juridique, l'autorité humaine ou universelle pose des lois, et nous concevons que ces lois sont comme des cadres dans lesquels sont invitées à se ranger les actions ; les actions naturelles naturellement, et les actions humaines librement.

C'est en ce dernier sens qu'il faut entendre la définition thomiste. L'autre sens, tout moderne, serait d'ailleurs entièrement opposé à la philosophie de notre auteur : le *finalisme morphologique*.

Puisqu'une finalité intelligente mène le monde ; puisqu'une idéalité immanente le pénètre, communiquant même à ce qu'on dit inanimé une sorte d'âme : la *forme*, expression plus ou moins élevée de l'Idéalité créatrice, il devient nécessaire de dire : Le fonctionnement universel n'est que pensée multiple et une : Loi transcendante, si l'on regarde au Créateur ; lois immanentes, du côté de la créature.

Il n'y a pas que des *résultats ;* il y a un *droit ;* il y a

1. Iª IIæ, Q. XC art. 1.

une intimation naturelle à laquelle, dans l'ensemble, la matière obéit, n'y échappant que par *hasard*, à cause de ce qui reste d'inépuisé dans ce chaos que l'esprit pénètre.

Le cas le plus manifeste de cette finalité universelle est le cas du vivant. Claude Bernard disait très justement que si le physicien ou le chimiste peuvent à la rigueur négliger les causes finales, le naturaliste ne le peut plus ; car l'idée d'un développement organique à partir d'un germe où le résultat de l'effort vital est déjà contenu, où l'idéalité dépensée plus tard est déjà concrétée dans des éléments doués de pouvoirs définis, cette idée est la lumière de sa science.

Il y a un plan organique : nul ne le conteste sérieusement, à moins qu'on ne songe aux conséquences. Or, un plan organique a le caractère d'une loi. C'est un cadre où viendront se ranger les faits ; où ils *devront* venir se ranger, vu la nature de l'animal et le concours des circonstances de milieu qui font, au vrai, partie de cette nature.

La thèse positiviste, d'après laquelle les lois ne seraient que la façon dont nous concevons, après coup, la succession des phénomènes, le schéma dans lequel nous les renfermons, se trouve donc ainsi écartée. Il y a là bel et bien *une idée préconçue et active,* selon que s'exprimait Claude Bernard ; une volonté de nature ; une intimation impérative adressée aux faits ; une loi au sens je ne dirai pas proprement juridique, puisque nous ne sommes pas encore dans l'ordre humain ; mais je dirai quasi-juridique, pour exprimer qu'il y a là un *droit*, et non pas seulement un *fait*.

Or, poursuivons, et de la nature en général, du vivant en particulier, passons à l'homme.

Par un côté, l'homme est dans le même cas que le vivant inférieur ; dans le même cas que tous les êtres de la nature. Les formes de son activité, autrement dit

ses mœurs, sont aussi le résultat de l'idéalité immanente en lui, comme les mœurs de la plante ou du chien sont le résultat de l'idéalité exprimée par le germe ; comme les évolutions chimiques ou physiques sont le résultat d'une idéalité plus cachée, mais non moins réelle. Rien ne sort de nous qui n'y soit d'une certaine façon contenu, toute action étant le résultat d'une forme d'être, dont la finalité se réalise [1].

Mais il faut se souvenir que dans la généralité de cette formule s'introduit, quand il s'agit de l'homme, une particularité capitale. C'est que la forme d'être ou finalité immanente qui détermine, en chaque cas, notre activité, ne nous est pas donnée tout entière. Pour une part, nous la constituons. En jugeant et en combinant nos jugements, nous devenons créateurs d'idéalité. Nous réagissons sur la nature, en nous, pour l'enrichir d'un apport idéal qui lui permettra de se dépasser en se manifestant. Notre dernier jugement pratique, d'où procède notre action, est pour une part notre œuvre. Le passé pèse sur lui ; la nature pèse sur lui ; les circonstances actuelles pèsent sur lui ; mais rien de tout cela ne le détermine. C'est nous qui le déterminons, en faisant des motifs qui l'appuient *nos* motifs ; en les consacrant par notre acceptation réfléchie et en leur donnant une valeur absolue qu'ils ne sauraient avoir par eux-mêmes. Car rien n'est absolu, en fait de motif d'action, que le bien absolu, et le bien absolu n'est égalé, en ce monde ou en l'autre, par aucun des biens qui nous sollicitent, excepté celui que sa plénitude a fait appeler l'*Unique Nécessaire*.

Alors donc que l'animal, ou le végétal, ou le minéral, agissant, ainsi que nous-mêmes, selon ce qu'il est — je dis au moment décisif de l'action — se trouve agir entièrement selon autrui, à savoir selon les circonstances et

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 193 et 206.

selon sa nature, l'homme, lui, agissant sous la même loi, se trouve agir pour une part selon lui-même. Sa nature rationnelle le détermine au bien ; mais au bien selon toute son ampleur, et aucun cas particulier, sauf un, n'y trouve sa raison suffisante. Les antécédents et les concomitants de l'action l'inclinent, mais ne le déterminent point. Il se détermine lui-même. Le jugement qui l'entraîne à l'acte ; qui lui fait dire efficacement : *Va* — jugement qui est aussi fatal, dans ses effets, que la pesanteur qui entraîne la pierre, vu qu'on ne fait jamais, finalement, à moins que la raison ne soit liée, que ce qu'on croit devoir faire — ce jugement-là l'entraîne sous sa responsabilité, puisqu'il en est l'auteur, et que, bien qu'il soit mû par lui, il reste vrai de dire qu'il se meut, au lieu, simplement, d'être mû.

Ce pouvoir automoteur, c'est ce que nous appelons libre arbitre. Or, là est le passage entre la loi au sens physique ou métaphysique et la loi au sens moral, de même que nous y avons vu le passage entre le bien au sens ontologique et le bien au sens éthique.

Le bien ontologique, c'est *ce que tout désire ;* c'est la réalisation ou le moyen de réalisation de chaque être. Le bien moral, c'est ce même bien ontologique librement embrassé, sous le contrôle de la raison directrice de nos actes.

De même, la loi au sens physique ou ontologique exprime ce que tout être tend à faire en raison de sa nature et des circonstances ; la loi morale dit ce que l'être rationnel, se traitant librement comme tel, tend à accomplir ou accomplit selon sa nature et les circonstances.

La définition est au fond la même. La différence gît en ceci qu'une loi physique, s'adressant à un être mû, s'impose, et que la loi morale, s'adressant à un être automoteur, se propose. Quelque chose de la liberté divine, créatrice d'idéalité immanente et par là motrice

de toutes choses, se retrouve en nous. qui créons aussi de l'idée-force.

Ce que je conçois librement comme la loi de mon action immédiatement pratique, c'est ce qui me meut[1] ; mais puisque je le conçois ainsi librement : puisque j'ai en mon pouvoir mon dernier jugement pratique, je suis sujet moral de la loi, au lieu d'en être esclave.

4. — S'ensuit-il que je puisse échapper impunément. par cette porte qui s'ouvre sous le nom de liberté ? Non certes. Comme la loi naturelle, et, par elle, Dieu lient l'être naturel : ainsi la loi morale, et, par elle, Dieu lient l'être rationnel, bien que ce ne soit pas de la même manière. La raison n'enchaîne pas moins que la nature ; elle enchaîne autrement et beaucoup plus, participant Dieu, lien universel, d'une façon plus parfaite. Le pouvoir que j'ai d'échapper est un pouvoir ontologique ; ce n'est pas un pouvoir moral, autrement dit un droit. Si j'échappe en effet, je sors de l'ordre éternel, et je subis le sort des perturbateurs ; je suis *mauvais*, m'évadant de ma nature divine ; *dévoyé*, sortant de mes chemins normaux ; *méprisable*, puisque j'agis ainsi de moi-même, non comme une fatale victime ; je suis enfin passible d'un retour offensif de l'ordre, sous le nom de *châtiment*.

L'obligation morale, propriété immédiate de la loi, prend ainsi sa signification philosophique ; j'allais dire métaphysique ; j'allais dire scientifique Ce dernier mot n'est pas de trop, puisque le raisonnement est parti de la loi de développement, objet des constatations de la science, et qu'en l'adaptant au cas de l'homme, on a tenu compte seulement des exigences du sujet automoteur

5 - Ultérieurement, comme on a rattaché à Dieu

1. Pour le caractère fatal du dernier jugement pratique. Cf *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 215 et suiv.

le bien moral, on doit rattacher à Dieu l'idée de loi, et aussi l'obligation qu'elle implique. La prétention de Kant, qui réintroduit ici sa théorie de la *volonté autonome*, ne saurait avoir l'approbation de l'Aquinate. On lui fera sa part légitime, comme on l'a faite à propos du bien ; mais prise telle quelle, on la dira simplement un blasphème.

En effet, Kant et ses disciples en autonomie parlent de l'homme et de sa moralité comme saint Thomas parle de Dieu et de sa justice [1]. De même que, pour saint Thomas, Dieu agit selon sa sagesse, qui donne à tout sa détermination sans recevoir elle-même aucune détermination étrangère, et que c'est là pour lui être juste : ainsi l'homme, d'après Kant, agit selon sa sagesse, qui conçoit dans les actes humains un certain ordre, et c'est là, pour lui, être juste.

Mais Kant refuse d'avouer que cette justice de l'homme dépende de quelque chose qui nous domine. Et à vrai dire, sa philosophie générale le lui défend, ce qui, entre parenthèses, la juge. Ayant fait de l'impératif moral son *primum cognitum ;* voulant lui faire porter tout l'ordre métaphysique, loin que celui-ci lui soit supposé, Kant se voit acculé à laisser son impératif sans attaches. Il ne peut pas le suspendre à un ordre éternel qu'il ignore. La loi de nature n'existe pas pour lui, avant que l'homme ne se la donne. L'homme n'est donc pas le débiteur de l'ordre, bien que agir moralement ce soit, pour lui, agir selon l'ordre. Car agir selon l'ordre, ce n'est pas, dans la conception de Kant, *se donner à l'ordre ;* mais *se donner à soi en tant que l'on conçoit l'ordre*.

Poussée à fond, cette doctrine fait de l'homme un Dieu, puisqu'elle fait de son vouloir l'unique autorité, de sa pensée l'unique règle.

1. Iª Pars. Q. XXI, art. 1, ad 2ᵐ et 3ᵐ.

Saint Thomas est très loin de ces visées; mais il n'en fait pas moins à l'autonomie sa juste part. Il accorde que l'homme se donne à lui-même sa loi, en ce que, par sa raison, l'homme s'élève à l'idée d'un plan de vie, d'une orientation de son activité vers des fins qui correspondent à ce qu'il constate être authentiquement sa nature. Puis, s'étant ainsi découvert lui-même, il se donne ou se refuse à sa finalité, consentant à être soi, ou glissant au-dessous de soi.

Mais cette autonomie relative est aux yeux de saint Thomas suspendue à Dieu en tous ses termes. C'est Dieu qui fonde l'idéal, en tant qu'il est le fondateur des natures, dont l'idéal n'est que l'aspect achevé. C'est Dieu qui fonde aussi la raison, lui donnant de constater ce que contient la nature humaine et vers quoi elle doit tendre. Dieu est donc, avant nous, l'auteur de notre loi, puisqu'il fonde à la fois la raison qui la conçoit et l'idéal qu'elle porte.

6. — Il ne s'ensuit aucunement que Dieu blesse notre autonomie. Dieu ne blesse rien; Dieu crée. Et ce que Dieu crée est parfaitement donné à soi; donc, s'il s'agit de la raison, juge de tout, parfaitement autonome. Il faut seulement avouer que ce qui vient de Dieu ne peut pas se retourner contre Dieu; que le relatif ne peut se poser en absolu, et que ce n'est jamais à l'égard de sa source qu'une créature peut exciper de ses privilèges.

Reste qu'au plan du relatif, auquel est emprunté le langage, on peut très correctement, en philosophie, parler de l'autonomie de la raison et du vouloir à l'égard de la loi morale. Ayant reconnu d'abord les rapport vrais de la raison humaine avec la Raison éternelle, on peut inclure dans la première tous les droits de la seconde. On peut rester en soi, après y avoir senti la présence de Dieu. La morale n'est pas un ordre venu

du dehors, même du ciel : c'est la voix de la raison reconnue comme une voix divine[1].

7. — De là vient que saint Thomas n'a jamais repris les Grecs de ce que, en philosophie, ils insistent à peu près exclusivement sur le rôle de la raison pour régenter la vie humaine. Leur *loi non écrite* (ἄγραφος νόμος), bien que rattachée à Dieu par les traditions, prend surtout, dans les systèmes, une signification rationnelle. Saint Thomas y consent pour les raisons dites.

Ce qui pourrait surprendre davantage, c'est qu'il prenne son parti de ce qui paraît être une des faiblesses les plus apparentes des morales antiques. Fondées sur la raison et parlant en son nom à des égaux, ces morales semblent n'établir, en fait d'impératif, qu'un impératif purement hypothétique. Fais le bien *si* tu veux être un homme ; *si* tu veux être heureux, *si* tu veux être raisonnable, *si* tu veux suivre la nature, etc.

Pour saint Thomas, cette position est parfaitement correcte, une fois accordé que l'hypothèse en question est une hypothèse nécessaire.

Qu'est-ce que le bonheur ? C'est, pour le Stagyrite aussi bien que pour l'Aquinate, l'achèvement de l'homme.[2] Dire : Fais le bien si tu veux être heureux, revient donc à dire : Fais le bien si tu veux être toi-même.

D'un autre côté, la nature faisant son œuvre en nous et par nous en tant que nous sommes nous, c'est la même chose de dire : Suis la nature, et de dire : Sois homme, sois raisonnable, sois heureux. Il en serait de même de toute formule assez compréhensive pour fournir un équivalent de celles-ci.

1. Iª IIæ, Q. XCI, art. 2. Cf. Q. LXXI, art. 6, ad 5m : « A theologis consideratur peccatum præcipue secundum quod est offensa contra Deum ; a philosopho autem morali secundum quod contrariatur rationi » ; et Q. XCIII, art. 3 : « Omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum dirivantur a lege æterna ».

2. Cf. *supra*, p. 15 et seq., et *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 294.

Enfin, cette nature qui nous pousse à l'achèvement de nous-mêmes, au bonheur, et qui, à travers l'œuvre humaine, fait son œuvre, qu'est-elle et quelle œuvre fait-elle ? Le Grec de grande école ne refuse pas de l'appeler divine ; de conférer à son travail une valeur absolue, celle qui revient à tout décret dont l'Absolu est la source[1].

Rien ne manquera donc pour que l'impératif présenté comme conditionnel ne soit au fond absolu, puisque la condition est imposée et se révèle à l'esprit comme indiscutable. Au lieu de dire : Fais le bien *si* tu veux être heureux, être homme, obéir à la nature, etc., on pourrait écrire, pour éviter l'équivoque : Fais le bien, autrement tu ne serais pas heureux, tu ne serais pas homme, tu ne serais pas un bon serviteur de la nature ; or tu as le devoir de l'être.

Vu la définition du bonheur ; vu le caractère des *natures*, dont l'achèvement est le bonheur même, cela ne se peut contester. Une seule chose est nécessaire pour en convenir : avoir une conception suffisamment ferme des rapports de l'Absolu et du relatif, du sens de ce mot, le *divin*, qu'on prodigue quelquefois sans y vouloir rien mettre d'utile.

Voilà peut-être le dernier mot des hésitations qui ont fait accuser les Anciens de prêcher une morale sans obligation[2], bien qu'il y ait là une exagération manifeste[3]. Ne sachant pas que « *Dieu n'est pas loin de*

1. Cf. In XII, *Met.*, lect. 12.

2. Cf. Victor Brochard dans la *Revue Philosophique*, janvier 1901 et février 1902.

3. M. Brochard exagère tout à fait en disant que « les Anciens n'ont pas eu l'idée de la loi morale » (page 117). Il exagère et il se contredit, puisque à la page suivante il écrit que cette idée et les idées connexes « se trouvent dans toutes les religions, même les plus primitives ». M. Brochard croirait-il que ce sont les philosophes qui font l'esprit public, particulièrement aux époques primitives ? Et pourra-t-il comprendre qu'il puisse ne pas y avoir de termes en latin et en grec ainsi qu'il le prétend, pour désigner des notions qui sont « aussi

chacun de nous », ils ont contemplé l'ordre moral en eux-mêmes, ou dans une vague *nature*, plus que dans sa Source transcendante. C'était la lune regardée dans un puits, et l'image est demeurée vacillante. Ils ont fort bien senti qu'on ne s'oblige pas soi-même, et l'*ordre*, qui oblige, lui, n'ayant que nous, supposaient-ils, pour se défendre contre nous ; cet ordre, envisagé en soi, étant plus *quelque chose* que *quelqu'un*, et Celui par qui il pouvait vivre demeurant trop séparé de son œuvre, ils sont restés aux notions flottantes.

Saint Thomas, trop clairvoyant pour ne pas s'en apercevoir, n'y insiste pas. Fidèle à sa méthode bienveillante, plus utilitaire d'ailleurs que critique, il fortifie Aristote sans en faire remarquer les limites. Posant Dieu au sommet des choses non comme un idéal vaporeux, mais comme *Celui en qui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes ;* comme la clef de voûte qui porte tout ; comme l'*Alpha* et l'*Oméga* conscient et voulant, il a tout ce qu'il faut pour serrer le lien de l'obligation sans abandonner, mais en achevant au contraire la pensée grecque.

« A supposer, écrivait Kant[1], qu'il y eût une chose dont l'existence, prise en elle-même, eût une valeur absolue, c'est en elle, et en elle seule, que l'on pourrait trouver le fondement d'un impératif catégorique, c'est-à-dire d'une loi pratique. » Or tel est précisément le Bien divin.

Le Bien divin, réalisant l'absolu, possède une valeur indiscutable, puisqu'il contient toute la valeur de l'être,

anciennes que le monde »? « Les philosophes n'en ont pas crée », dit-il. Mais est-il concevable qu'ils aient eu besoin de le faire ? En fait, cela n'est pas exact. Mais s'il n'y avait pas à créer des mots, il y avait à préciser des notions, ou mieux à les systématiser ; or cela, il faut en convenir, les philosophes grecs, surtout, ne l'ont point fait de façon suffisante. (Cf. notre reponse à M. Brochard. *Revue Philosophique*, mars 1901.)

1. *Fondement de la Metaphysique des mœurs*, trad Barni, p. 54 (F. Alcan).

qui enveloppe toute valeur. Devant cet objet-là, toute raison est tenue de s'incliner, puisque, en tant qu'elle se reconnaît elle-même comme une émanation de la Raison universelle, toute raison ne peut refuser de reconnaître le bien universel comme son objet propre. Lien du relatif, l'Absolu le conditionne totalement ; il le *lie*, soit d'un lien de fatalité, s'il s'agit de ce qui obéit aux nécessités naturelles, soit d'un lien de liberté s'il s'agit de la créature raisonnable. Mais comme le feu, déterminé à brûler, ne peut, matériellement, ne pas brûler : ainsi l'homme raisonnable, déterminé à un idéal de raison, ne peut, moralement, c'est-à-dire ne *doit* laisser d'obéir à la raison. Il lui convient, il lui est moralement nécessaire de *faire l'homme* (ἀνθρωπένεσθαι) comme le feu fait le feu. Objet de nature qui se meut lui-même, il doit se mouvoir selon ce qu'il conçoit être le plan d'action de la nature. Le pouvoir qui nous fait automoteurs ne peut pas nous donner le droit de refuser l'ordre. La nature inférieure n'y échappe que dans la mesure où elle est privée de raison. Nous qui jugeons de ses déficiences, nous ne devons pas les transporter en nous-mêmes. Qui peut plus, par cela même devrait-il moins ?

L'homme marchera donc dans le chemin de la raison comme dans une route divine, divin lui-même, éprouvant derrière lui, comme un vaste rayonnement illuminateur et moteur, l'Intelligence d'où dérive son intelligence, le Vouloir qui fonde et conditionne son vouloir.

Titres divins de l'idéal, titres divins de la raison ; le sujet et l'objet rattachés comme de droit à Celui en qui le sujet et l'objet se confondent : tel est donc le départ de l'impératif moral. Vouloir le bien divin, et par là tout le bien, et par là son propre bien en tant qu'il est *le* bien ; ou inversement, car cela revient au même, vouloir son bien à soi, mais le vouloir aussi

large que le comportent ses attaches universelles et divines : c'est la loi de la créature raisonnable. Elle s'y sent *obligée*, c'est-à-dire liée naturellement. Cette loi de la vie, où l'*optatif* et l'*impératif* s'unissent, se propose à la fois et s'impose. Elle s'impose, dis-je, du droit de Celui qui fonde tout droit, et auquel on ne peut résister qu'en tournant le dos à ce qui justifierait une résistance ; en niant tout et soi-même, en la plus haute et plus intime signification de soi-même et de tout[1].

II. — LA LOI NATURELLE

A. — Notion de la loi naturelle.

1. La place de cette notion. — 2. La loi naturelle et l'innéisme. — 3. Le principe premier de la loi naturelle. — 4. Premiers principes dérivés. — 5. Epanouissement des principes. — 6. Préceptes premiers et préceptes seconds de la loi naturelle. — 7. L'extension de la loi naturelle.

1. — On a dit que la loi, prise en général, est une intimation de la raison (*dictamen rationis*) en vue de diriger la pratique. Or, si la raison est ainsi première dans l'ordre de l'action, il y a, dans la raison elle-même, quelque chose qui est premier relativement à tout le reste, à savoir la fin dernière, en considération de laquelle tout s'agite. Toute loi est donc relative avant tout à la fin dernière des activités qu'elle règle[2].

C'est même d'après cette fin et son ampleur qu'on peut déterminer l'empire des lois et caractériser chacune d'elles. S'il s'agit de la finalité universelle, bien commun de tous les êtres émanés de Dieu, la loi qui y corres-

1. Ia Pars, Q. LX, art. 5 ; Ia IIae, Q. CIX, art. 3 ; *Quodl.* I, art. 8. Pour la critique des Grecs et la vraie position de la morale eudémoniste, voir nos articles de la *Revue de Philosophie*, 1er décembre 1902, 1er février et 1er avril 1903 : *Les Bases de la Morale et les récentes discussions*.

2. Ia IIae, Q. XC, art. 2.

pond est ce qu'on appelle, d'après la tradition d'Augustin, la *Loi éternelle*, c'est-à-dire la sagesse même de Dieu en tant qu'elle meut toutes ses créatures à leur fin [1].

S'agit-il de la finalité propre à l'homme, finalité que la sagesse humaine est chargée de reconnaître et de servir, nous atteignons la *loi morale*, qu'amorcera la *loi naturelle* [2].

Plus bas, il y a aussi une loi de chaque être, manifestée par ses propriétés, qu'on peut appeler sa loi naturelle, participation, en lui, de la loi éternelle qui dirige toutes choses [3] ; mais le mot *loi* impliquant, dans le langage thomiste, un aspect rationnel qui ne se trouve plus chez les natures inférieures, on réserve d'ordinaire le mot, et la *loi naturelle* se définit : *Une participation de la loi éternelle, une impression de la lumière divine dans la créature raisonnable, par laquelle elle est inclinée à l'action droite*, c'est-à-dire à l'action qui peut réaliser sa fin [4].

2. — On voit ici repris l'innéisme particulier qui fut noté à propos de la connaissance théorique [5]. Il y a des principes innés de l'action dans le sens même où il y a des principes innés de la spéculation intellectuelle, et leur nécessité se rattache aux mêmes racines ontologiques.

La nature tend à la conservation et à l'achèvement

1. Ia IIae, Q. XCIII, art. 1

2. Saint Thomas n'emploie point l'expression *loi morale* ; il dit simplement le *bien*, le *mal*. La raison en est que le mot *loi* a pour lui le sens d'une prescription définie. Or, la moralité, en dehors de ce qu'en contiennent la loi naturelle et les lois positives, n'est pas définie, c'est la conscience qui en juge. Ce n'est donc pas une loi au sens thomiste, mais l'application d'une loi.

3. *Ibid.*, Q. XCI, art. 2, ad 3m.

4. *Ibid.*, *corp. artic.*

5. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 188.

de ses œuvres. Elle a besoin pour cela de principes stables, qui assurent la permanence et la rectitude relative de ce qu'elle règle (*principia, manere oportet*).

De là vient que dans la nature, le changeant se ramène toujours à l'immuable. De là vient aussi que toute connaissance particulière dérive d'une certitude primordiale à l'égard de laquelle l'erreur n'est plus possible : à savoir celle des principes universels à la lumière desquels on examine tout le reste.

Or, à l'égard de la pratique, il en va de même. Pour que la rectitude y soit possible, même à l'état relatif, il faut qu'il y ait au départ une rectitude ferme, immuable, une connaissance indéfectible à la lumière de laquelle soient examinées les œuvres; qui ne soit objet d'aucune démonstration; qui tende toujours au bien ; qui résiste toujours au mal ; qui ne périsse pas plus que l'*intellect agent* d'où elle procède[1], tenant à l'âme selon qu'elle est intellectuelle, c'est-à-dire selon sa nature.

Ce pivot intellectuel de l'action est, en tant que pouvoir, l'intellect lui-même ; en tant que disposition innée au jugement droit, saint Thomas l'appelle la *syndérèse*, (συντήρησις, *conservation, examen*); en tant que contenu, c'est la *loi naturelle*, principalement quant à ses toutes premières déterminations[2].

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin, loc. cit.*

2. Ratio practica utitur quodam syllogismo in operabilibus. Ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et hujusmodi propositiones universales rationis practicæ ordinatæ ad actiones, habent rationem legis (Ia IIæ. Q. XC, art. 1, ad 2m).

In natura humana, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis : hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse ; ita in anima humana est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia juris naturalis (Q. XVI *de Verit.*, art. 1).

In ratione practica præexistunt quædam ut principia naturaliter nota, et hujusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet

3. — Pour s'expliquer ces derniers mots, il faut remarquer que les principes immuables et indémontrables dont on parle ne sont tels que sous le rapport et par suite dans la mesure où ils sont principes. Ne pouvant l'être *ex æquo*, puisque le multiple se ramène toujours à l'un selon un certain ordre, ils le seront plus ou moins prochainement ou ultimement, et ainsi leur fixité, leur indémontrabilité sera plus ou moins rigoureuse ou relative. Il n'y aura d'absolument fixe et irréductible que le principe tout premier de la pratique : *Il faut bien agir*, correspondant au principe tout premier de la raison théorique : *Ce qui est, est.*

Dès là, en effet, que notre âme perçoit l'être, objet de tous ses pouvoirs, elle y adhère d'autant de façons que ces pouvoirs en représentent, et repousse pareillement son contraire. En tant qu'intelligence, elle adhère à l'être sous le rapport du vrai et repousse le faux sous sa forme fondamentale : la contradiction immédiate. En tant que volonté, elle conçoit l'amour du bien en général, point fixe sur lequel s'appuie la vie volontaire, et répugne au mal, son contraire.

Or, la volonté étant naturellement intellectuelle (*voluntas est in ratione*), la forme intellectuelle que prend sa première impulsion pratique est l'évidence de cette proposition : *Le bien est à faire*. Le bien, dis-je, au sens universel du mot, sans aucune détermination spécifique. Tellement que ce principe tout premier est une sorte de tautologie, comme son pendant spéculatif : *Ce qui est, est*, attendu que le *bien* et la *fin* étant identiques dans leur notion (*bonum est quod omnia appetunt*), cette proposition : *Le bien est à faire*, revient à celle-ci : *Ce qui est à faire est à faire.*

Le jugement ainsi porté est évidemment infaillible.

in operabilibus sicut principium in speculativis IIª IIæ. Q XLVII, art. 6). Cf adhuc Iª IIæ. Q. XCIV. art 2 ; Q XVI *de Verit.*, art 2 ; In II *Sent.*, Dist. XXIV, Q. II, art. 3.

Il l'est au même titre que la simple appréhension, dont il n'est qu'une transposition directe[1].

4. — Et de même que le premier de tous les principes spéculatifs, en s'enrichissant d'expériences immédiates, donne lieu à d'autres principes : ainsi le premier principe pratique est l'origine d'autres principes qui l'épanouissent en des formes plus explicites[2].

Par exemple, ce précepte : *Il faut vivre selon la raison*, se ramène au précédent sous les auspices de cette simple remarque : Ce qui est à faire est jugé à faire par la raison, notre lumière. Cet autre axiome, donné souvent par saint Thomas comme l'un des tout premiers de la loi naturelle : *Il faut obéir à Dieu,* ou *agir selon Dieu*[3], est évidemment dérivé ; mais il n'y a entre lui et le premier que l'espace d'une réflexion relative à ce qu'est Dieu à l'égard de l'action humaine.

Il faut le noter d'ailleurs, cet axiome, que nous disons dérivé, redevient source par rapport à l'autre, si, au lieu d'envisager le bien humain dans sa notion la plus générale, on le concrète, comme le fera le philosophe thomiste. On ne prouve le devoir d'obéir à Dieu que par la nécessité de bien faire ; mais on ne saurait établir que

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 187. La Vérité des Principes.

2. Sicut autem ens est primum quod cadit sub apprehensione simpliciter. ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quæ est : bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum præceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana (Iª IIæ, Q. XCIV, art. 2).

3. Nous proposons cette seconde formule en vue d'éviter l'équivoque à laquelle s'est laissé prendre Spinoza entre l'obéissance conçue comme une vertu particulière et la soumission au bien dont Dieu est la source et le garant suprême.

le *bien faire* consiste à se développer soi-même conformément à l'idée créatrice, qu'en invoquant celle-ci[1].

5. — Poussant plus loin les conclusions et les appliquant aux divers genres d'activités naturelles à régir, la raison prendra conscience d'autres préceptes qui tiendront à ceux-ci et au premier de ceux-ci comme à une commune racine[2]. Et si l'on veut savoir comment s'épanouit l'arbre, il n'y a qu'à regarder à nos inclinations naturelles. Ce que la nature veut de nous, c'est évidemment ce à quoi elle nous pousse. Avant de s'exercer par notre raison, la providence s'exerce par nos instincts, comme elle s'exerce, dans le monde inanimé, par les propriétés naturelles[3]. A ce niveau, le bien, c'est ce vers quoi nous tendons (*bonum habet rationem finis*), et c'est tout naturellement que ce bien est reconnu comme tel par la raison pratique[4].

Ce n'est pas un motif pour que le bien ainsi reconnu d'instinct ne puisse fournir des titres à l'investigation rationnelle ; mais le résultat est pour ainsi dire donné d'avance. Dès que les termes en sont compris, les axiomes de la loi naturelle trouvent en nous de quoi être admis sans conteste. Une opposition sincère ne pourra venir que de l'inattention, d'une corruption de la raison, ou de l'ignorance des termes.

1. C'est là un des motifs pour lesquels on doit soutenir qu'une morale sans Dieu est théoriquement aussi bien que pratiquement impossible. Cf. A. D. Sertillanges. *Les bases de la Morale et les récentes discussions. Revue de Philosophie*, Avril 1903.

2. « Omnia ista præcepta legis naturæ, in quantum referuntur ad unum primum præceptum, habent rationem unius legis naturalis. » Ia IIæ, Q. XCIV, art. 2, ad 1m ; « Et secundum hoc sunt multa præcepta legis naturæ in seipsis, quæ tamen communicant in una radice. »

3. In IV *Sent*, Dist. XXXIII, Q. I, art. 1, *init.*

4. « Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem ratio naturaliter apprehendit ut bona et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo præceptorum legis naturalis. » *Ibid., corp. artic.*

Tels seront premièrement les préceptes relatifs à la conservation individuelle, à la permanence et au développement normal de l'homme considéré comme substance, toute substance naturelle étant inclinée de soi à se conserver et à évoluer selon sa nature. Telles seront en second lieu les prescriptions relatives à l'homme en tant qu'animal, par exemple celles qui règlent l'union de l'homme et de la femme, l'éducation des enfants, etc. Tels seront enfin les préceptes invitant l'homme à se conduire comme il convient à une créature pensante, la pensée étant sa caractéristique, sa *différence* spécifique : par exemple éviter l'ignorance, cultiver les rapports sociaux, et le reste[1].

Il va de soi que ces trois séries échelonnées obéissent à un conditionnement réciproque. L'être humain est *un*. Ce qu'il fait comme animal, comme substance, il ne peut le bien faire qu'en se souvenant de sa raison. La classification proposée ne perd rien pour cela de sa valeur théorique et pratique. Trois vases communicants n'en sont pas moins trois vases[2].

Or, de ce que ces genres d'activité ont une autonomie relative, il suit que les préceptes de loi naturelle à leur appliquer se forment en séries commandées, chacune, par des principes qu'on dira secondaires par rapport aux principes généraux de la pratique ; mais qui sont premiers dans leur ordre. Ainsi les principes de la géométrie, de l'arithmétique, de la perspective, etc., sont premiers dans leur ordre et seconds à l'égard des principes généraux de la quantité ou de l'être[3].

1. On se gardera de confondre le caractère rationnel qui est exigé de l'action humaine en tant que l'homme est son propre *agent* et celui qu'elle appelle en tant que l'homme est son propre *objet*. L'homme se conduit *raisonnablement* non seulement en se traitant lui-même en créature pensante, ce qu'on lui demande ici ; mais en se traitant en animal, en végétant, etc., ainsi qu'on l'en requérait tout à l'heure.

2. Ia IIæ, *loc. ult. cit.*

3. *Ibid.*, *Comment. Cajet.*

Et puisque l'objet des préceptes de loi naturelle ce sont les fins humaines à sauvegarder, de même que les principes tout premiers de la loi de nature ont rapport à la fin toute première, le *bien* : ainsi les principes premiers en chaque genre ont rapport à la fin principale de ce genre et se proposent de la sauvegarder en ce qu'elle a d'essentiel.

Cette dernière restriction s'impose parce que, évidemment, l'accessoire d'un objet premier n'est plus premier; il doit se ranger, aussi bien que l'objet second, dans la catégorie du secondaire.

6. — Saint Thomas arrive ainsi à sa conception des préceptes *premiers* et *seconds* de la loi naturelle[1], dont il fera un grand usage.

Les préceptes *premiers* sont relatifs aux fins générales, et à l'essentiel de la fin principale en chaque genre de pratique. Les préceptes *seconds* concernent les fins secondaires ou l'accessoire des fins principales.

On conçoit que les mots *secondaire, accessoire* ont ici un sens tout relatif. Ce serait le cas de dire avec Voltaire : « Le superflu, chose très nécessaire. » Ainsi, le mariage, qui appartient au second des trois genres désignés, ayant pour fin principale la procréation et l'éducation ; pour fin secondaire — on pèse ici la valeur

1. « Sicut enim in speculativis sunt quædam naturaliter cognita, ut principia indemonstrabilia et quæ sunt propinqua his ; quædam vero studio hominum adinventa et quæ sunt propinqua, ita etiam in operativis sunt quædam principia naturaliter cognita quasi indemonstrabilia et propinqua his... alia vero sunt per industriam hominum excogitata. » (In V *Ethic.*, lect. 12). On remarquera dans ce texte l'addition des *propinqua* qui fait la part de la continuité dans le jeu des classifications rationnelles. L'*indémontrable*, ici, doit être compris non seulement dans le sens absolu, mais aussi au sens relatif qu'appelle la distinction ci-dessus rappelée entre les divers ordres de connaissance théorique ou pratique. Ce qui est indémontrable pour le mathématicien peut ne pas l'être pour le philosophe, dont la science enveloppe et juge au dehors les mathématiques. De même, ce qui est indémontrable en morale sociale peut ne pas l'être en morale générale, et ainsi du reste. Pour la distinction entre les préceptes *premiers* et *seconds*, voir encore In IV *Sent.*, Dist. XXXIII, Q. 1, art. 2.

de ce mot — la communication des vies, saint Thomas déclarera que la polygamie, conciliable avec la procréation et l'éducation, inconciliable avec une heureuse communication des vies, se trouve opposée aux principes seconds de la loi naturelle, non aux principes premiers. Au contraire, la polyandrie, compromettant dans une mesure la procréation et tout à fait l'éducation, on doit la dire opposée aux principes premiers de la loi de nature[1].

7. — La réponse est dès lors facile à cette question que soulèvent des façons de parler fort courantes : Tous les actes vertueux sont-ils commandés par la loi de nature?

Assurément, on n'obéit à la nature qu'en se conduisant selon la raison, puisque la raison est la caractéristique de l'homme et que la nature veut de chaque être qu'il soit lui-même. Que le feu chauffe et que l'homme agisse vertueusement, ce ne sont là que deux applications à des natures diverses d'une même loi générale du monde. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de la *loi éternelle* : donc, en ce qui concerne l'homme, de la *loi naturelle*, puisqu'on a défini celle-ci une participation de la première.

En ce sens, tout acte vertueux, c'est-à-dire raisonnable, est une obéissance à la loi naturelle ; tout péché est contre nature.

Mais il faut bien remarquer qu'en parlant ainsi, on envisage les actes vertueux précisément comme tels, non selon leurs espèces. Il est des espèces d'actes dont la convenance rationnelle n'a point les caractères d'évidence qui font classer telles notions parmi les données immédiates de la raison pratique. Celle-ci ne les dicte que par l'intermédiaire d'une recherche qui interpose la science entre eux et la nature. Elles appartiennent

1. *Ibid.*, *corp.* et ad 8m.

donc à la loi naturelle *ex suppositione*, sous les auspices et selon la valeur de nos raisonnements pratiques, non en soi[1].

B. — L'universalité et l'immutabilité de la loi naturelle.

1. Deux tendances de l'esprit humain. — 2. Les attaches cosmologiques du problème. — 3. Contre le fixisme. — 4. Contre le relativisme absolu. — 5. La thèse moyenne. — 6. Appréciation de la thèse. La première conclusion. — 7. La deuxième conclusion. — 8. Les exemples de saint Thomas. — 9. Résumé.

1. — Une question plus difficile de beaucoup, c'est celle de l'universalité, de la permanence, de l'immutabilité de la loi naturelle.

Deux tendances se sont toujours partagé les esprits relativement à la fixité ou à la variabilité du droit. Hypnotisés par l'abstrait, les uns immobilisent les notions, oublieux de la relativité qu'imposent les contingences. D'autres, frappés de cet excès, courent à l'excès opposé, versant dans un relativisme absolu destructeur des notions premières.

2. — Pour expliquer sa position, saint Thomas remonte à des considérations qui, approfondies, élargiraient singulièrement le débat, et nous ramèneraient aux difficiles questions de la contingence et de la nécessité dans le monde[2].

Il y a, dit-il, solidarité des solutions, ici et dans le domaine de la cosmologie générale. Ceux qui ne voient dans l'univers que relativité ou que fixité doivent être portés à juger semblablement de la vie humaine.

Or, on a distingué, à ce point de vue, une triple condition des êtres (*triplex cursus rerum*). Il y a des phé-

1. Iª IIæ, Q. XCIV, art. 3 ; Q. C, art. 1.

2. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 57. La Contingence dans la Nature.

nomènes permanents, qui ont en soi, de par leur nature, « et d'être, et de ne pouvoir être empêchés d'être »[1]. Il en est d'autres qui peuvent être empêchés, mais qui ont une fixité relative, se produisant ordinairement (*frequenter*), ne défaillant qu'en peu de cas (*in paucioribus*). Enfin, d'autres sont rares, en tout cas en moindre nombre que leurs contraires (*in minori parte*)[2].

Dans quelle catégorie ranger les applications de la loi naturelle? Evidemment dans la deuxième. On évitera ainsi et le relativisme absolu et l'immobilisme.

3. — Contre ce dernier, saint Thomas dira : Le droit, même naturel, ne peut pas être immuable, puisque la nature humaine ne l'est pas. « Ce qui est naturel à qui possède une nature immuable est nécessairement tel partout et toujours; mais la nature de l'homme est changeante. »[3]

4. — Contre le relativisme absolu, qui était représenté dans la tradition gréco-latine par Aristippe le socratique[4], il fera remarquer à quel point, ici comme partout, les extrêmes se touchent et s'appellent. C'est en effet sur le même principe, exprimé ou sous-entendu, que s'appuient les partisans des thèses extrêmes.

Les uns disent : Ce qui est *naturel* se retrouve partout et toujours; or il y a un droit naturel : donc il sera partout et toujours le même. Les autres disent : Ce qui est naturel se retrouve partout et toujours : or aucun

1. Les phénomènes célestes apparaissaient aux anciens comme étant de cette espèce. Il faudrait chercher aujourd'hui la fixité que saint Thomas réclame non dans tel compartiment particulier de l'être physique, mais dans ses profondeurs et dans ses conditions les plus générales. C'est d'ailleurs sous ce rapport, en tant que condition générale des mouvements inférieurs et des transmutations sublunaires, que les cieux immuables étaient envisagés par l'ancienne cosmologie.

2. In III *Sent.*, Dist. XXXVII, Q. I, art. 3, *init.*

3. IIa IIæ, Q. LVII, art. 2, ad 1m.

4. In V *Ethic.*, lect. 12.

droit ne se retrouve partout et toujours : donc il n'y a pas de droit naturel.

Mais il n'est pas vrai que ce qui est naturel se retrouve partout et toujours identique. Tout au moins cela n'est vrai que des natures immuables. Les autres, pour être *naturelles*, devront précisément changer ; mais il ne s'ensuivra nullement que rien d'elles ne demeure, car si rien n'en demeurait, elles ne seraient pas *natures*, de même que si tout en demeurait, elles ne seraient pas *natures variables*. L'accidentel se fonde sur l'essentiel, comme le mouvement sur l'immobile, comme le plural sur l'*un*. Ni l'absolu du *oui* ou du *non*, ni les alternatives sans nuances ne représentent la loi de l'être[1].

Ainsi donc, de ce que le droit se révèle différent ici ou là, on ne peut pas conclure qu'il n'y a pas de droit naturel. « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà », cela n'est vrai que d'une vérité relative. Cela est vrai pourtant dans une mesure. Il s'agit de déterminer laquelle. Arrivé à ce point, saint Thomas pose ainsi sa thèse.

5. — « A la loi naturelle se rapportent les choses auxquelles est naturellement incliné l'homme. Entre ces choses, ceci est propre à l'être humain qu'il soit enclin à agir selon la raison. Or, la raison part de principes communs pour arriver à des conclusions particulières; mais autre, à cet égard, est la condition de la raison spéculative, autre celle de la raison pratique. La spéculation s'inquiète surtout du nécessaire, et celui-ci ne pouvant être autrement qu'il n'est, la vérité passe alors, sans dégradation, des principes communs aux conclusions particulières. Au contraire, la raison pratique évolue dans le contingent, où se rangent les actions humaines. C'est pourquoi, bien qu'il y ait une certaine

1. Licet omnia quæ sunt apud nos justa aliqualiter moveantur, nihilominus tamen quædam eorum sunt naturaliter justa (In V *Ethic*, lect. 12).

nécessité dans les principes communs, cette nécessité, à mesure qu'on se rapproche du particulier, fait de plus en plus défaut. De telle sorte que dans l'ordre spéculatif, la vérité est la même pour tous, tant à l'égard des principes qu'à l'égard des conclusions, bien que la vérité des conclusions ne soit pas également reconnue par tous, mais seulement celle des principes appelés *conceptions communes*. Mais dans l'ordre de l'action, la vérité ou rectitude pratique n'est pas la même pour tous quant aux conclusions ; elle est seulement la même quant aux principes, et là où une vérité identique serait, en droit, applicable, elle n'est pas également connue de tous.

« Ainsi, il appert qu'à l'égard des principes communs de la raison spéculative ou pratique, la vérité ou rectitude est la même pour tous et de tous également connue. A l'égard des conclusions propres de la raison spéculative, la vérité est la même pour tous, mais non pas également connue de tous. Car, s'il est vrai pour tous que dans le triangle, la somme des angles est égale à deux droits, cela n'est pas su par tous. Enfin, à l'égard des conclusions propres de la raison pratique, ni la vérité ou rectitude n'est pour tous la même, ni de ceux à l'égard de qui elle est la même elle n'est également connue. Car, par exemple, il est universellement vrai et droit qu'on agisse selon la raison ; mais quand on tire de ce principe, comme conclusion particulière, que les dépôts doivent être rendus, cela n'est plus vrai d'une vérité universelle. Il pourra se présenter des cas où cela sera nuisible, et par conséquent déraisonnable, comme si le déposant redemande son bien pour s'en servir contre la patrie.

« Et cette déficience du vrai a d'autant plus lieu de se produire qu'on descend davantage dans le sens du particulier. Comme si l'on dit : il faut rendre les dépôts avec telle caution, de telle manière. En effet, plus on ajoute de conditions particulières, plus on crée d'occa-

sions aux déficiences de cette vérité : Il faut rendre, ou : il ne faut pas rendre le dépôt.

« Pour conclure, il faut dire que la loi naturelle, en ce qui touche à ses premiers principes généraux, est la même pour tous soit en elle-même, soit quant à la connaissance qu'on en a. Mais quant à telles conclusions ou quasi conclusions des principes communs, la loi naturelle est la même sans doute, en soi et dans l'esprit des hommes, en ce qui concerne la majorité des cas ; mais elle peut faire défaut soit en elle-même, en raison de particuliers *impedimenta*, soit dans l'esprit des hommes, et cela à cause d'une dépravation de la raison ayant pour origine soit la passion, soit une habitude perverse, soit une mauvaise disposition naturelle. C'est ainsi que chez les anciens Germains, comme le rapporte Jules César dans son livre *de Bello Gallico*, le brigandage n'était pas réputé inique, bien qu'il soit expressément contraire à la loi de nature. »

6. — Cette thèse appelle plus d'une remarque. Il faut observer d'abord que les *principes communs* dont on parle et qu'on déclare communs à tous les hommes dont la raison fonctionne, communs, dis-je, en droit et en fait, ces principes sont ceux dont il était parlé plus haut comme des plus généraux de tous, comme dominant et fondant les principes de chaque genre d'activité humaine, comme équivalents ou identiques au fondement tout premier de la pratique : *Le bien est bien ; le bien est une fin digne de poursuite ; le bien* (quel qu'il soit d'ailleurs) *est à faire ;* sans oublier que dans ces formules, le *bien* est *forme pure*, ainsi que dirait Kant ; qu'il n'implique donc aucune détermination particulière, laissant place à tout ce qu'il plaira à chacun d'appeler *bien :* plaisir, honneur, richesse, savoir, être ou non-être, vie ou mort, le néant cher aux pessimistes et le bonheur de « ceux qui vont se pendre » ne

se trouvant pas plus exclus du bien ainsi envisagé que les objets du jouisseur ou que la béatitude parfaite. De telle sorte que l'universalité de la loi naturelle, en ce sens-là, n'est que l'universalité de la raison pratique se reconnaissant elle-même. Comme si l'on disait que la science est universelle, du fait que tous les hommes adhèrent à ceci que le oui et le non diffèrent et sont incompatibles, axiome qui est le fondement ultime et la forme la plus générale du savoir.

C'est ce que saint Thomas veut signifier par la distinction suivante : « Les choses justes et bonnes peuvent « être considérées de deux façons : *selon leur forme de* « *bien* (*formaliter*) et ainsi elles sont toujours et partout « les mêmes ; car les principes du droit, qui sont dans « la raison naturelle, ne changent pas ; deuxièmement « *selon leur matière* (*materialiter*), et ainsi les choses « justes et bonnes ne sont pas les mêmes partout et « pour tous, à cause des variations de la nature humaine, « à cause des conditions diverses des lieux et des « temps. »[1]

Il faut remarquer seulement que ces notions de *forme* et de *matière*, étant corrélatives, peuvent se situer à divers niveaux et comportent chacune, soit un sens relatif et par conséquent variable, soit un sens absolu. Dans le premier cas, ce qui serait dit *forme* par rapport à une détermination ultérieure, serait *matière* par rapport à une notion plus générale. Mais cet emboîtement a un terme. La forme des formes, dans l'ordre du conditionnement moral, c'est le *bien* dans son ultime généralité, en tant qu'objet définissant la raison pratique. C'est pour cela qu'il est inséparable d'elle. Partout où elle fonctionne, il est admis : nul ne peut se quitter soi-même, et nul pouvoir vital ne fonctionne que sous les auspices de son propre objet.

1. Q. II *de Malo*, art. 4, ad 13m.

Telle est donc la première conclusion thomiste : les principes les plus généraux de la loi de nature sont les mêmes pour tous, en droit et en fait, en eux-mêmes et dans la connaissance qu'on en a.

7. — A l'égard des conséquences immédiates, très générales encore, de ces principes premiers, saint Thomas s'exprime avec précaution, les appelant ici *quasi-conclusions ;* ailleurs, tantôt conclusions, tantôt principes[1]. C'est qu'en effet, ces conclusions-là ont leur évidence propre, ainsi qu'il a été dit, et elles portent en soi de quoi se faire universellement reconnaître. Seulement, dans la mesure où elles s'éloignent de la source toute première des certitudes pratiques, une certaine relativité s'introduit en elles. Et cette relativité est double : elle a rapport à l'ordre objectif autant qu'à l'ordre subjectif.

En effet, dans l'ordre spéculatif, c'est la quasi équivalence de l'axiome avec la définition essentielle qui fait, nous disait-on, la certitude de l'axiome, et c'est l'équivalence du jugement portant sur cet axiome avec l'appréhension simple qui fait sa certitude subjective[2]. Proportionnellement, dans l'ordre pratique, l'évidente certitude d'un précepte tient, objectivement, à la quasi-équivalence de ce précepte avec ce premier cri de la nature : Sois ce que tu es, et, subjectivement, avec la nécessaire adhésion à soi-même en tant que raison agissante.[3] Mais alors que dans l'ordre abstrait cette équivalence se poursuit à travers les conclusions, même lointaines, parce que rien que d'essentiel et de nécessaire n'intervient : au contraire, dans l'ordre pratique, et, d'une façon générale, dans l'ordre du contingent, là où

1. Cf. Iª IIæ, Q. XCIV, art. 1, *Comment. Cajet.* n° 1

2. Cf *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 187 : La Vérité des Principes.

3. « Quædam enim sunt leges quæ ipsi rationi sunt inditæ, quæ sunt prima mensura et regula omnium humanorum actuum ; et hæ nullo-modo deficiunt, *sicut nec regimen rationis deficere potest ut aliquando esse non debeat*. In III *Sent.*, Dist. XXXVII, Q. I, art. 3.

la matière et les conditions matérielles viennent en jeu, la déficience s'introduit de plus en plus, à mesure qu'on s'éloigne de l'essence. Il s'ensuivra que dans certains cas, cela ne sera plus à faire qui, envisagé en général, paraissait évidemment juste, et que, subjectivement, cela pourra ne paraître point juste qui est cependant à faire.

8. — Les exemples donnés par saint Thomas sont des plus topiques. C'est, ici, le cas des anciens Germains qui innocentaient le brigandage. Ce sera, ailleurs, celui des platonisants sodomites[1], etc. Ces exemples de déviations dites *subjectives* sont prises de l'ordre social pour montrer que les sociétés aussi sont des *sujets*, et qu'elles se trouvent exposées à toutes les aberrations que le sujet occasionne.

Quant aux motifs, saint Thomas les ramène à trois : la *passion*, motif individuel de soi, mais qui peut devenir collectif par contagion et corruption du milieu social ; l'*habitude perverse*, qui s'introduit chez les individus ou dans les groupes, dépravant le jugement selon la loi psychologique si souvent rappelée d'après Aristote : *Tel on est, tel vous apparaît le but à poursuivre* ; enfin, les *mauvaises dispositions naturelles*, héréditaires ou acquises, en raison desquelles, le physique et le mental étant solidaires, des erreurs monstrueuses sont possibles[2].

Dans l'ordre objectif, les exemples de saint Thomas sont en général plus étroitement choisis et moins rigoureusement critiqués. Cela se conçoit. La difficulté de préciser tenait ici à des conditions que la science sociale du moyen âge ne permettait pas de scruter très avant. Fort souvent, notre auteur se contente d'exemples banals, tel celui du dépôt d'armes à ne pas rendre au

1. Ia IIæ, Q. XCIV, art. 6.
2. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 159.

fou ou au traître. De tels symboles suffisent à la théorie, mais ne fournissent pas de grandes lumières. Ailleurs, à propos de questions particulières, saint Thomas donne des indications plus intéressantes ; mais peut-être y a-t-il lieu de les pousser plus loin qu'il n'indique.

Tout d'abord, il ramène ici la distinction exposée plus haut entre les principes *premiers* dans chaque genre d'activité pratique et les principes *seconds* de ces mêmes genres. Les principes premiers étant relatifs à l'essentiel en ce genre-là, pourront sans doute être méconnus du sujet, ainsi qu'il vient d'être expliqué ; mais ils ne pourront pas varier en eux-mêmes, car l'essentiel ne change pas ses applications ; les intentions premières ne varient pas à rechercher leurs réalisations matérielles. Il n'en est pas comme de ces conclusions subjectives que la nature, quelque intéressée qu'elle soit à leur maintien, ne peut plus garantir, après qu'elle a remis l'homme « aux mains de son propre conseil ».

Quant aux principes *seconds* de chaque genre, ne représentant plus, à l'égard de la fonction à régir, une intention de nature primordiale ; jouant le rôle de « conclusions », d'applications à une matière variable, ils seront variables eux-mêmes, et la mesure de leur variabilité sera celle de leur éloignement par rapport au thème général que doit réaliser la fonction.

Cet éloignement, qui varie depuis la proximité la plus immédiate, assimilable à l'identité, jusqu'au déliement théoriquement total de l'*acte indifférent*, ne sera jamais assez grand, si l'on se tient dans les limites de la *loi naturelle*, pour que les préceptes seconds dont on parle cessent d'être applicables le plus souvent (*in majori parte*).

C'est là, il est vrai, une pure question de langage ; mais il en faut tenir compte. On n'appelle plus *loi naturelle* une loi de l'action lointainement déduite ; mais

uniquement les premières conceptions instinctives, pivot de l'âme, disait-on plus haut, point de départ de la déduction morale.

Là donc où les principes *seconds*, appliqués selon leur teneur propre, risqueraient de compromettre, au lieu de la servir, l'efficacité des principes premiers, que ce soit sur le même terrain, que ce soit sur un autre, il devient nécessaire de suspendre l'application, et, si l'on peut transposer ainsi cette formule fameuse, « sortir de la légalité pour rentrer dans le droit », c'est-à-dire, ici, abandonner la formule *générale* de l'application pour la valeur *universelle* du principe, c'est la sagesse.

Seulement, ajoute notre auteur, comme il n'est pas facile de déterminer les cas où de telles applications sont nuisibles ou utiles ; comme il s'agit d'ailleurs des plus graves intérêts, c'est à l'autorité qui pose la loi qu'il convient de réserver des exceptions qui ont le caractère de *dispenses*. Cette autorité est Dieu, auteur de la nature, et ce serait donc lui seul qui, par le moyen d'une intervention extérieure ou d'une inspiration interne, pourrait faire varier les applications de la loi naturelle quant à ses seconds préceptes [1].

Il est vrai que l'inspiration interne, subjectivée en quelques-uns, pourra se diffuser par l'exemple [2]. De telle sorte qu'on pourra attribuer secondairement à la coutume ce qui procède premièrement de l'inspiration [3].

C'est ainsi que saint Thomas explique les variations de la pratique judéo-chrétienne relative au mariage. La polygamie, par exemple, contraire aux principes seconds de la loi naturelle, n'est pas contraire aux principes premiers. Elle a donc pu, les circonstances le requérant, être tolérée *ad tempus*. Mais en vertu de la restriction indiquée, il y fallait une dispense divine. Elle vint aux

1. In IV *Sent.*, Dist XXXIII, Q. I, art. 2.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, ad 1m.

patriarches sous forme d'inspiration intérieure, et ils la communiquèrent à leur milieu par l'exemple.

Une telle théorie met très heureusement en relief le côté théologique ou métaphysique de la question. Par contre, elle paraîtrait à un moderne s'inspirer de vues historiques discutables. Mais peut-être ne faut-il pas prendre en rigueur ce mot *inspiration* qui chez saint Thomas semble comporter parfois un certain large.

La conduite des patriarches peut trouver son explication suffisante dans le milieu où ils vivaient, dans les conditions de ce milieu et dans l'interprétation qu'en donnait leur haute conscience morale. La nécessité d'une intervention effective de Dieu sous la forme d'un fait historique intérieur ou extérieur n'apparaît donc pas. De très éminents théologiens ne l'ont pas aperçue [1].

9. — En résumé, la permanence de la loi naturelle tient à l'unité de la nature humaine ; sa variabilité relative tient à la variabilité — relative aussi — de cette même nature, variabilité que saint Thomas reconnaît plus largement que beaucoup de ses admirateurs.

Selon la tendance d'un milieu plus féru de *thèses* que d'*hypothèses*, il insiste surtout sur la fixité ; mais son effort vers le juste milieu de la raison le garde ici d'exagérations presque universelles. « *Les natures des* « *choses mobiles sont immobiles* », déclare-t-il [2]. De son consentement, on pourrait renverser l'adage, et dire : Ces choses-là sont mobiles dont les natures sont immobiles.

Mais il reste que selon la remarque profonde d'Aristote [3], la loi de nature est aux choses humaines ce que

1. Cf. J. Perrone, S. J. *De Matrimonio*, t. III, p. 34. On notera que selon la plupart des théologiens, les païens avaient ici le même droit que les Juifs, ce qui semble difficilement conciliable, historiquement, avec la thèse de l'inspiration explicite

2. « Rationes rerum mobilium sunt immutabiles. » In V *Ethic.* lect 12

3. Arist. *Ethic.*, 1135ª,30.

l'universel est au singulier. De sorte que le relativisme absolu, si fréquent aujourd'hui sous le nom de *morale positive*, revient à nier l'universel ; à contester qu'il y ait des *natures* et que l'*homme*, comme tel, comporte aucune définition[1]. Ce qui ramène, bien que peu s'en doutent, la querelle morale, en ce qu'elle a d'essentiel aujourd'hui, à la querelle dite périmée des *Universaux*. Les « positifs » modernes ne sont que les négateurs de l'idéalité immanente au monde : les ennemis personnels de Socrate, l'inventeur des *définitions ;* les contempteurs de la nature en ce qu'elle a de plus haut : ses *raisons* infuses ; par là les blasphémateurs de la Raison qui a tout créé.

1. Cf. Lévy Bruhl, *La Morale et la science des mœurs*, ch. III, I.

CHAPITRE VI

LA VERTU

I. — DE LA VERTU EN GÉNÉRAL

1. La place de cette étude. — 2. Notion première et raison d'être de la vertu. — 3. Définitions diverses de la vertu.

1. — Il faut tenir toujours ferme le lien qui, à travers de multiples notions, fait l'unité de la morale thomiste.

Le but est le principe de la marche. La marche humaine a des conditions fixes, une direction générale assurée par la nature sous les auspices de ce que nous appelons précisément la loi *naturelle*. Les données de la loi naturelle, relatives à chaque genre d'activité pratique dont l'homme est susceptible, rangent sous la fin toute dernière, qui est la béatitude, un certain nombre de fins plus prochaines, très générales encore, qui seront les fins des vertus.

De même donc que les tendances naturelles, bien jugées, vont à réaliser la fin ultime, ainsi les vertus vont à satisfaire raisonnablement les tendances naturelles[1].

Le *Sequere naturam*, que saint Thomas adopterait parfaitement comme principe moral, à condition de l'entendre, prend ainsi une signification de plus en plus précise. On suit la nature, moralement parlant, en sui-

1. Virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales. IIa IIæ, Q. CVIII, art. 2.

vant la raison. On suit la raison en obéissant à la dictée de ses premiers principes pratiques, forme intellectuelle des tendances profondes qui sont en nous la raison de la nature. On satisfait enfin aux premiers principes pratiques et aux tendances qu'ils manifestent en fournissant à ces tendances, envisagées comme fins plus prochaines, leurs moyens de réalisation, autrement dit leurs vrais objets.

Si l'on veut concréter ces données abstraites, on dira : Suivre la nature, pour l'homme, c'est tendre à sa fin naturelle : le bonheur rationnel, l'humanité intégrale, l'achèvement de soi tel que notre raison l'envisage. Suivre la nature, c'est ensuite, substance naturelle, se conserver et se développer harmonieusement ; vivant et sensitif, évoluer selon les lois de la vie, respectant les fonctions sensitives, nutritives ou reproductrices et acceptant leurs lois primordiales ; être pensant, tenir compte, dans ses vouloirs, de cette caractéristique de l'homme. Suivre la nature, c'est enfin, à la lumière de ces notions générales et de leurs tendances consécutives, se décider, en chaque cas, conformément à ce que réclame, par elles, la raison organisatrice de la vie humaine

C'est ici qu'intervient proprement la vertu. Il faut en venir à l'exposé des idées complexes qui font de ce chapitre le plus important de la morale thomiste.

2. — En un certain sens du mot, la vertu ne comporte, par rapport à ce qui a été dit, aucune détermination nouvelle. « La vertu, écrit Augustin, c'est le bon usage du libre arbitre. » Dans cette acception, *vertu* et *acte bon* devenant synonymes, rien ne se présente à ajouter, si ce n'est le détail des devoirs répondant à la question : Où est le bien ?

Mais tout le monde sait que le mot analysé couvre

autre chose encore. Saint Thomas lui trouve trois sens[1]. La vertu, c'est l'objet qui convient à notre activité, comme si l'on dit : La justice, c'est le bien des autres. La vertu, c'est encore l'acte qui atteint cet objet, ainsi que l'indique la définition d'Augustin. En ce sens, on dira : La vertu, c'est de faire telle chose. Enfin, on appelle vertu la disposition habituelle qui nous porte à accomplir de tels actes, et alors, il y a lieu de dire : Qu'est-ce que cette disposition ? Est-elle une ou multiple ? Quelles sont ses conditions, ses causes, ses effets, etc. ?

Tout d'abord, on peut se demander : Pourquoi requérir, pour donner lieu à l'acte bon, autre chose que nos puissances d'agir elles-mêmes ? Question psychologique si l'on veut, mais qui inquiète aussi le moraliste. Or la réponse ressort des simples réflexions suivantes.

Tout ce qui a une règle et qui n'est pas déterminé de soi à la suivre, a besoin qu'on l'y dispose. Le cheval qui doit sauter l'obstacle le sauterait sans dressage, s'il y était déterminé par sa nature. On ne le dresse point à hennir. Mais parce que la règle du saut n'est pas incluse dans les manifestations spontanées de sa nature, on l'y soumet en créant en lui, artificieusement, des dispositions spéciales.

Or, c'est l'honneur de l'homme de n'être point déterminé naturellement à tout ce qu'il doit faire. On pourrait lui souhaiter plus de richesses naturelles qu'il n'en a ; mais ce ne serait que reculer le problème. Riche ou non, la nature a des chemins étroits ; le naturel est toujours identique à lui-même. La vie humaine, elle, riche de virtualités, n'est déterminée ni à un genre d'objets, ni à une façon définie de les atteindre. Elle devra donc chercher sa rectitude non dans l'infaillibilité relative de la nature, mais dans les recherches et dans

1. Ia IIæ, Q. LV, art. 1, ad 4.

l'intimation de la raison, ainsi que tant de fois on a dû le reconnaître.

Seulement, l'application de la règle rationnelle aux divers pouvoirs de l'âme peut avoir lieu de deux façons. Premièrement, par manière d'action passagère de la part de la raison ; de passivité pure de la part de ce qu'elle règle. Comme si l'on dit que la main de l'artiste règle l'action de son pinceau, mais sans rien y laisser qui demeure. Dès que la main se retire, non seulement le pinceau est inerte ; mais il n'a acquis aucune aptitude à un nouvel emploi en faveur de l'art.

Or, à l'égard de la vie morale, cela est bien imparfait. Une direction ainsi imposée du dehors, *toties quoties*, et s'adressant à des pouvoirs doués de spontanéité, serait une sorte de violence, et la violence implique difficulté, toujours ; tristesse quand il s'agit de pouvoirs sensitifs.

Un tel mode de régulation n'eût donc pas suffi aux puissances de l'âme. Il fallait que la règle y fût pour ainsi dire imprimée, *subjectivée* comme une qualité inhérente, « de telle façon que la rectitude de la règle devînt la forme d'être de la puissance réglée », comme sa seconde nature, avec cette différence que cette forme d'être incluant la raison, qui est nature aussi mais non déterminée à un seul cas, en garderait la souplesse.

Ainsi serait obtenu le facile et agréable essor de l'action droite, autant du moins que le permet cette vie, autant que le permet, aussi, la dislocation originelle reconnue par le théologien dans les rouages de la nature.

En effet, ce qui procède d'une forme d'être est toujours agréable et facile. L'action est pénible, dans les deux sens du mot, quand la nature y contredit. Il fallait donc que la rectitude imposée à nos pouvoirs tendît à y devenir naturelle. C'est ce qui a lieu, à titre imparfait, par de bonnes *dispositions* inchoatives, et, à titre parfait,

par ce qu'on appelle *habitus*[1], c'est-à-dire non pas habitude au sens français du mot, mais disposition fixée, dont notre activité réglée sera l'usage ; richesse psychologique stable (*difficile mobilis*), à la disposition du pouvoir régulateur (*quo quis agit cum voluerit, quasi in promptu habens*) ; état moyen entre les propriétés naturelles, qui déclenchent fatalement, et la contrainte laborieuse, toujours à reprendre.

Au lieu d'un système de coups de force, le gouvernement de notre âme sera ainsi un gouvernement régulier. Une certaine suite (*uniformitas*) pourra se manifester dans son œuvre. Les inclinations habituelles qu'il aura créées, qu'il utilisera, seront comme des réserves de forces disciplinées. Ressource immense, pour les emplois soudains d'une raison par elle-même lointaine (*repentina sunt ab habitu*).

Or, ces dispositions habituelles, destinées à faciliter le travail vertueux, prennent le nom de vertus. Leurs contraires sont les vices[2].

3. — On comprend à merveille, dans ces conditions, les diverses définitions de la vertu que proposait la tradition chère à l'Aquinate.

Soit qu'on l'appelle l'*ultime perfection de la puissance* (*ultimum potentiæ*) ; ou la *disposition du parfait en vue du meilleur* (*dispositio perfecti ad optimum*), c'est-à-dire la disposition d'une puissance ultimement préparée à son acte ; soit que, plus complètement, on la définisse *une disposition habituelle qui rend bon celui qui la possède et qui rend son œuvre bonne* (*habitus qui facit bonum habentem et opus ejus bonum reddit*) : dans tous les cas, ces définitions résumées de la vertu sont fort claires. La dernière fait remarquer que cela même qui

1. *Habitus* signifie possession acquise (*res possessa*).

2. Q. *Unic. de Virt. in communi*, art. 1 ; III *Sent.*, Dist. XXIII, q. I, art. 1 ; Ia IIae, Q. XLIX per tot. ; Q. LV, art. 1 ; In II *Ethic.*, lect. [illegible].

dispose un agent à une action bonne, c'est-à-dire réglée en conformité avec sa nature, cela aussi le rend bon en soi ; car qu'est-ce qu'un bon agent, si ce n'est celui qui est prêt à l'action bonne ?

Mais la définition qui s'imposait aux écoles et que saint Thomas commente sans cesse est celle d'Augustin : *La vertu est une bonne qualité de l'âme* (*bona qualitas mentis*) *par laquelle on vit droit* (*qua recte vivitur*), *et qui ne prête qu'à un bon usage* (*qua nullus male utitur*) [1]

Ce n'est pas que cette définition soit parfaite. Le mot *qualité*, trop général, gagnerait à être remplacé par *disposition habituelle* (*habitus*), qui est ici le genre prochain. On peut trouver aussi que le *qua nullus male utitur*, dont l'intention est profonde, n'est pas clair. Saint Augustin veut dire qu'il n'en est pas de la vertu comme de certaines dispositions dont l'objet, étranger par lui-même au bien ou au mal, peut laisser place à l'un ou à l'autre. Qui agit mal prouve par cela seul qu'il n'a pas fait appel, en lui, aux ressources du bien. En tout cas, s'il a employé un pouvoir soi-disant vertueux, il l'a mal orienté, et comme l'orientation de nos ressources morales concourt à leur intégration ; comme la fin, même lointaine, fait partie de l'objet vertueux en tant que tel, on ne peut jamais parler, en un sens rigoureux, d'un abus de la vertu. On n'abuse pas de ce qui implique par soi-même bon usage [2].

Quoi qu'il en soit, la définition d'Augustin s'imposait ; mieux valait la déclarer excellente, quitte à contribuer de son bien propre à cette excellence. C'est à quoi saint Thomas s'emploie avec zèle.

1. Saint Augustin théologien ajoutait, en vue d'appliquer sa définition aux vertus infuses : *quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Cf. Iª IIæ, Q. LV, art. 4.

2. Cf. Iª IIæ, Q. LVI, art. 4, cum resp. ad 5ᵐ et Comment. Cajet.

II. — LE SIÈGE DES VERTUS EN NOUS

1. Les pouvoirs inférieurs de l'âme. — 2. Les sens et la vertu. — 3. La volonté. — 4. L'intelligence.

1. — Quand on dit : La vertu est une bonne qualité de l'âme, il faut entendre le mot âme dans un sens assez large pour y comprendre les pouvoirs sensitifs ; car ceux-ci, d'une certaine façon, peuvent être sujets de vertus morales.

On s'exprime avec précautions, parce que si ces pouvoirs sont envisagés en soi, en dehors de leur rapport avec la raison, ils deviennent étrangers à l'ordre moral et ne sont plus susceptibles que de dressage, non de vertu proprement dite. Mais envisager nos pouvoirs ainsi, c'est abstraire. En fait, la sensibilité est liée, en nous, à la raison. De l'une à l'autre, les influences s'entrecroisent. La raison meut la sensibilité, qui par cela même participe la raison et devient, par elle, influente sur elle. La vertu, même proprement morale, peut donc avoir son siège dans ce pouvoir rationnalisé, en tant qu'il est rationnalisé. On peut dire : Les puissances inférieures, en obéissant à une volonté raisonnable, tendent à s'imbiber de raison ; en obéissant à une volonté mauvaise, elles tendent à échapper au gouvernement de la raison.

En effet, le jugement prudentiel dont dépend, en chaque cas, notre action, est conditionné partiellement par l'état des pouvoirs sensibles. *Tel on est, tel vous apparaît le but à poursuivre*, dit toujours notre auteur après Aristote[1].

Le bon jugement, si on l'entend de l'ultime jugement pratique, présuppose la volonté droite, à laquelle il fournit simplement ses moyens[2]. Or, le vouloir tend à

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 237 et sq.

2. Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad pru

se fausser par le fait d'appétitions irrationnelles s'éveillant, et surtout se répétant, dans la partie inférieure de l'âme [1].

Ce n'est pas que le libre pouvoir de la volonté soit par là annulé : elle peut toujours trouver en son fond de quoi vaincre sa propre malice ; mais elle est inclinée au mal d'autant plus que les impressions de la passion sont plus fortes et plus autonomes, je veux dire plus habituellement dégagées des contraintes rationnelles. Que si au contraire la passion, forte ou faible, est liée à la raison par un lien de subordination habituelle, la volonté aura toute facilité de rester droite, et facilement aussi la prudence triomphera.

On voit que les bonnes dispositions des pouvoirs inférieurs ne confèrent point à la vertu par elles-mêmes ; mais par l'intermédiaire du vouloir, dont elles rendent le bon exercice plus facile. Il faut se souvenir que l'ordre moral et l'ordre du volontaire coïncident. L'homme vertueux est celui qui a bon vouloir ; l'homme vicieux, au contraire. Quelque désordre qui envahisse l'être passionnel, la moralité peut être intacte ; quelque harmonie qu'on y voie régner, la volonté peut être perverse. La sensibilité est un outil ; mais c'est un outil conjoint, qui influence le travailleur : d'où la nécessité de l'améliorer, afin, par là, d'améliorer l'homme.

dentiam quod homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum quæ sunt fines ; ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo, sicut subjectum scientiæ, quæ est recta ratio speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem, ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam. (Iª IIæ, Q. LVI, art. 3, *fin.*)

1. In electione duo sunt : scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem, et præconceptio ejus quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur in IV *Ethic.* Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili et concupiscibili, sed prudentia est in ratione (Iª IIæ, Q. LVI, art. 4, ad 4m).

Là est le mystère de notre unité vitale, âme et corps, dont on a longuement parlé quand on traitait du libre arbitre[1]. Il en faut retenir ici que les pouvoirs intérieurs, bien que d'une certaine façon laissés à notre usage, tendent néanmoins à déterminer l'usage qu'on en fait, et cela, selon qu'ils sont ou non rattachés par un lien habituel au gouvernement de la raison. Ce lien, c'est la vertu qui le procure. Et l'on voit donc que la vertu, même celle qui a pour sujet immédiat les pouvoirs sensibles, dépend avant tout du vouloir, puisque sans cela elle ne présenterait pas le caractère essentiel relevé dans la définition d'Augustin, qui est de procurer le bon usage (*qua nullus male utitur*). Elle ne serait qu'une disponibilité qui se pourrait employer bien ou mal. On peut abuser de tout, excepté du bon vouloir, qui inclut le bien moral par lui-même, le reste seulement par lui. On ne va pas confondre le jeûneur plus ou moins sportif avec le tempérant. Le jeûne, laissé à soi, peut se tourner à tout usage. Or la vertu est un bon usage. Vertu à tout faire n'est pas vertu.

Si donc un homme s'habitue à la tempérance, ou à la douceur, ou à la force d'âme pour de mauvais motifs, il n'est, premièrement, ni tempérant, ni doux, ni fort, au sens moral de ces termes : il a acquis un pouvoir psychologique, voilà tout, et par ailleurs, un tel abus de l'effort inclinant à des abus semblables, l'habitude acquise, en tant qu'elle est de l'ordre moral, est un vice. Deuxièmement, si cet homme, revenant de sa perverse intention, continue les mêmes actes et les oriente désormais au bien, la vertu qu'il acquerra ainsi ne sera pas la même redressée, ainsi que le voulait Scot ; mais une vertu nouvelle. On ne concevrait pas qu'une déviation devînt une rectitude : un vice, une vertu[2].

1. *Saint Thomas d'Aquin, loc cit.*

2. Iª IIªᵉ, Q. LV, art. 4, cum Comment. Cajet.

A y bien réfléchir, on se rend compte que si la vertu des pouvoirs inférieurs consistait ainsi en une rectitude qui leur fût entièrement propre, quitte à requérir un emploi rationnel, la bête dressée serait dite vertueuse. Qui en conviendra? Et si l'on ne veut pas en convenir, comme il faudra dès lors distinguer entre la vertu de l'appétit inférieur et la vertu proprement morale, celle-ci sera rejetée entièrement dans le domaine de la raison pure ; le dressage psychologique sera soumis comme du dehors à une utilisation rationnelle ; on en reviendra par un détour à l'opinion des socratiques : la vertu sera une science[1].

Or, rien n'est plus contraire aux visées thomistes. Pour l'Aquinate, la vertu morale est une chose mixte, ainsi que l'homme. Ainsi que l'homme, elle a son âme et son corps. Elle réside, comme en son sujet, dans l'appétit ; mais non dans l'appétit considéré en lui-même — car sous ce rapport, ou il n'en a pas besoin, ou il n'en est pas capable — mais dans l'appétit en tant que lié à la raison par cette réciprocité de pouvoirs qui fait tout le mystère de la vie intime[2].

Ce sentiment profond de l'unité humaine est autrement scientifique que le découpage rationaliste auquel Duns Scot donne sa subtilité pour complice.

En vue de noter la nature mixte, ou, si l'on veut, le caractère intrinsèquement rationnel des vertus morales, saint Thomas explique leur genèse par ce mot expressif : *adgenerantur*[3]. On ne peut mieux faire entendre que

1. *Ibid.*

2. Virtutes autem istæ sunt quidem in irascibili (vel concupiscibili) quantum ad earum derivationem ; sed secundum originem et inchoationem sunt in ratione et in voluntate ; quia principalis actus virtutis moralis est electio, quæ est actus appetitus rationalis. Sed ista electio per quamdam applicationem terminatur ad passiones irascibilis et concupiscibilis secundum temperantiam et fortitudinem (Q. Unic. *de Virtut. Cardinal.*, art. 4, ad 13m).

3. Ia IIæ, Q. LVI, art. 4, ad 2

leur nature, en tant qu'elle est proprement morale, implique relation à la règle ; que leur bonté est bonté d'instrument conjoint, en tant que conjoint. Pour qui a compris la théorie du composé humain et son application au libre arbitre, cette doctrine doit sembler suffisamment claire[1].

2. — Il est bien entendu qu'en parlant des « pouvoirs inférieurs » comme sujets de vertus morales, on entend les pouvoirs appétitifs ; car les pouvoirs appréhensifs, les sens, n'ont pas besoin, pour remplir leur devoir, de dispositions surajoutées à la puissance même. L'œil bien constitué voit, sans exiger qu'on l'y dispose. En tout cas, si l'habitude intervient ici, on ne peut correctement la nommer vertu, au sens moral du terme. La vertu a pour rôle d'assurer le gouvernement de la raison : elle doit donc se trouver dans les pouvoirs que la raison gouverne, là où s'accomplit son œuvre régulatrice ; elle n'a que faire dans des pouvoirs dont le jeu est antérieur à l'élaboration de l'idée, à titre de préparation et de prémotion objective[2].

Saint Thomas rappelle toujours que la course au bien est centrifuge ; que la course au vrai est centripète. Le vrai entre en nous par les sens, et, le vrai de l'action une fois conçu, nous y tendons par le moyen de l'appétit rationnel premièrement ; par le moyen de l'appétit inférieur conjointement : d'où la nécessité de préparer ce double appétit à l'obéissance, dans la mesure où cette obéissance ne lui est pas naturelle. Mais à cela, une préparation des sens n'a rien à faire.

3. — Voici donc déterminé un premier siège néces-

1. Cf. Q. Unic. *de Virtut in communi*, art. 4 ; Iª IIæ, Q. LVI, art. 4 ; art. 5, ad 1m, In III *Sent.*, Dist. XXXIII, Q. II, art. 4, Qª 2 ; Q. XXIV *de Veritate*, art. 4, ad 9m.

2. Iª IIæ, Q. LVI, art. [illegible], cum resp. ad 1m ; Q. L, art. 3, ad 3m ; Q. Unic. *de Virtut.* art. 4, ad 6m.

saire des vertus morales : les pouvoirs appétitifs inférieurs. Et l'on vient de voir aussi s'annoncer le second : l'appétit rationnel, ou volonté. Mais au sujet de la volonté, une distinction capitale s'impose.

On a dit : La vertu a pour rôle d'achever en perfection nos pouvoirs, en vue d'un acte mieux assuré, plus facile et plus délectable. Là donc où le pouvoir d'agir est donné en perfection par la nature elle-même, on n'a pas besoin de vertu. Or n'est-ce pas le cas de la volonté à l'égard du bien, qui est l'objet de toute vertu ? La volonté n'est pas autre chose qu'un appétit du bien. Son objet propre est le bien. Ce que la lumière est à l'œil ; ce que le son est à l'oreille ; ce que le délectable est aux pouvoirs de concupiscence, le bien rationnel l'est à l'appétit rationnel. Il y a donc coïncidence entre l'objet du pouvoir volontaire et l'objet de la vertu. La volonté serait donc vertueuse par elle-même ?

Qu'on ne se hâte pas de condamner une pareille conclusion, ni de la dire opposée à l'expérience. Scot s'y est essayé ; mais il n'a pas compris, lui le *Subtil*, la position subtile de la thèse. Ce qui est d'expérience, ce sont les défaillances de l'homme, défaillances qui sont volontaires ; mais il ne s'ensuit aucunement que ces défaillances aient pour cause une insuffisance de la volonté prise à part, ni qu'on y obvierait en donnant à la volonté un pli vertueux dont elle peut n'avoir que faire. La volonté ne veut pas à elle seule. Ce qui veut, à la vérité, c'est l'homme ; et il veut dans des conditions qui prêtent souvent à défaillance en ce que le jugement de la raison pure, que la volonté suivrait naturellement, est empêché de porter jusqu'à l'acte (*intercipitur*) par une intervention de la passion. Ce qui se produit alors, on le sait[1] : le jugement est dévié ; le syllogisme boiteux

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 250. Les mobiles du vouloir.

de l'*incontinent* aboutit à une erreur pratique, jugeant *bien*, dans l'espèce, autre chose que le bien, et entraînant la volonté, coupablement sans doute ; mais toujours au nom de ce bien qui est son objet propre : unique attrait qui la puisse émouvoir.

D'aucune façon, l'imperfection de la volonté prise en soi n'est donc ici en cause. On pourra la fortifier contre l'ennemi, et c'est ce que saint Thomas donnera pour rôle à la *continence* [1], mais par elle-même elle est toute préparée au bien de la raison en matière de passion, et elle n'a donc pas besoin à cet égard de disposition vertueuse. Ce qu'il faut faire pour assurer ici l'acte bon, facile et délectable qu'il s'agit d'obtenir, c'est dompter la passion. Les vertus morales s'y emploient, et leur point d'application immédiat sera naturellement le siège du mal, ainsi qu'on l'expliquait tout à l'heure.

Toutefois, le bénéfice de cette conclusion ne doit pas être accordé à la volonté à l'égard de tous ses actes. En effet, la volonté, quoiqu'elle se définisse un pouvoir du bien, et qu'en cette définition le mot *bien* ne suppose aucune limitation restrictive, la volonté, dis-je, n'en est pas moins volonté *de l'homme* : elle a été donnée à l'homme pour atteindre sa destinée, qui est avant tout chose individuelle. A cause de cela, pouvant s'étendre à tout le bien, la volonté humaine n'est cependant inclinée naturellement qu'au bien de l'homme, et *chaque* volonté au bien de chaque homme. C'est là le bien qui lui est proportionné (*bonum voluntati proportionatum*). Ce qui dépasse l'homme, comme le surnaturel, il faudra que la volonté y soit disposée par une vertu surnaturelle, et ce qui dépasse l'individu, comme la justice voulue pour elle-même, non pour soi, il faudra que la volonté y soit disposée par une vertu acquise.

1. Cf *infra*, ch. xv, I, 5.

La justice, c'est le bien des autres, ainsi que le remarquait Aristote[1]. Or l'*autre* n'est pas inclus de soi dans les inclinations dont la nature a fait en nous le moyen de ses œuvres. Il appartiendra à la raison en éveil de dépasser ce que la nature fait en nous et de s'élever à ce pourquoi elle a voulu le faire. Nos destinées individuelles s'orientent, dans la pensée de la Providence, vers les destinées d'un plus vaste ensemble, vers d'autres destinées individuelles solidaires de la nôtre. Il nous appartiendra de seconder ce plan. Mais à coup sûr l'instinct de la volonté n'y saurait suffire ; il y faudra un effort rationnel, un dressage spirituel, une vertu[2].

On voit donc, sans entrer pour l'instant dans la division des vertus, que certaines d'entre elles : telle la justice, ont pour sujet immédiat le vouloir, et non plus les puissances sensitives.

4. — A son tour, l'intelligence, pour assurer le bien agir, requerra-t-elle des dispositions spéciales ? Oui, s'il s'agit du bien agir dans l'ordre proprement vertueux, et alors, c'est ce qu'on appelle *intellect pratique*, qu'il y aura lieu de disposer à l'œuvre bonne. Oui encore, s'il s'agit du bien agir dans l'ordre strictement intellectuel ; mais en ce cas, c'est l'*intellect spéculatif* qui est en cause.

On sait que pour saint Thomas, l'intellect spéculatif et l'intellect pratique ne sont pas deux pouvoirs distincts ; mais uniquement deux emplois d'une même aptitude à des fins diverses[3]. La spéculation est relative au *connaître ;* la connaissance pratique est relative à l'*agir* ou au *faire*[4]. Ce n'est pas que la spéculation

1. V. *Ethic.*, cap. I, *fin.*

2. Ia IIæ, Q. LVI, art. 6 ; Q. XXIV *de Verit.*, art. 4, ad 9m ; Q. *Unic. de Virtut. in comm.*, art. 5 ; art. 12, ad 10m ; In III. *Sent.*, Dist. XXIII, Q. I, art. 4.

3. Cf. Ia Pars, Q. LXXIX, art. 11

4. On connaît la valeur de ces deux mots. L'*agir* est immanent : le

ne se puisse orienter vers des fins ; mais elle n'y va point de soi. La raison pratique au contraire tend de soi vers l'action, et cela lui convient en raison de la façon même dont elle appréhende (*secundum modum suæ apprehensionis*)[1]. Quand il spécule, l'intellect est attentif au vrai en tant que vrai ; quand il tend à l'action, il envisage le bien, en tant que le bien lui-même est un vrai. On a assez dit que le bien et le vrai s'incluent l'un l'autre[2].

Spéculativement donc, l'intellect à lui seul n'est pas suffisamment préparé à son acte. Les partisans des idées innées repousseraient cette conclusion ; mais tout ce qui a été dit ailleurs[3] de l'origine de la science et de sa nature oblige à affirmer que l'acte de science n'est produit que grâce à une *information* venant de l'objet, et par le moyen de *compositions* ou de *divisions* dont notre esprit a originairement l'aptitude inchoative ; mais non pas avec ce caractère de facilité, de sûreté et de plaisir que l'habitude engendre : double raison pour accorder ici un rôle à la vertu, si la spéculation était de cet ordre.

Mais nous savons qu'il n'en est rien. Sans doute la fin dernière de l'homme est intellectuelle[4] ; mais la moralité est relative aux moyens de cette fin, non à la fin elle-même, et ces moyens consistant en un certain usage de nos ressources, une disposition intellectuelle qui ne tend point par elle-même à assurer son propre usage n'est pas de l'ordre moral. Elle n'est donc pas vertu, si ce n'est dans le sens large où Aristote[5] a

faire s'adresse à une matière extérieure ; l'un implique changement dans le sujet, l'autre transmutation dans l'objet. Cf. Iª IIæ, Q. LVII, art. 4.

1. *Art. cit.*, ad 1m.
2. Cf. *supra*, ch. I, 4, p. 5.
3. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 96 ; p. 157, et sq.
4. Cf. *ibid.*, p. 294.
5. VI *Ethic.*, cap. 2.

appelé la science, la sagesse, l'art, etc., des *vertus intellectuelles*[1].

N'a-t-on pas défini la vertu : « Ce qui rend bon son possesseur et bonne aussi son œuvre » ? Or qui appellerait *bon* tout court un bon mathématicien ou un bon artiste, et qui appellerait aussi son œuvre une *bonne œuvre ?* Il n'y a donc pas de vertus à placer dans l'intellect spéculatif relativement à son travail propre. Mais en tant qu'il est mû par la volonté, on doit concevoir qu'il n'en va plus de même. C'est en effet la volonté qui est en nous l'universel moteur d'exercice. L'intelligence ne fait pas exeption. On use de son esprit quand on le veut, et, d'une certaine manière, comme on le veut. Au plus intime de la spéculation peut venir s'insérer l'action, et, avec elle, la moralité bonne ou perverse.

On le sait quand il s'agit de la foi. Dans la spéculation relative aux problèmes religieux, les passions ont une part ; la volonté droite a la sienne. La décision du problème, en apparence tout spéculatif, est donc ici en dépendance des vertus. Sans elles, l'esprit sera facilement « la dupe du cœur » ; le cœur « fera mal à la tète » ; « au lieu que ce soient les opinions qui règlent les mœurs, ce seront les mœurs qui règleront les opinions ».

Et ce n'est pas là un cas unique. S'il s'agit d'amitié ou en général de rapports humains, les appréciations que nous portons et les raisonnements que nous admettons sont très nettement conditionnés par les dispositions volontaires ou passionnelles. Tel qu'on déclare insolent à cause d'un mot de critique, paraîtrait simplement sincère, si l'on n'était soi-même orgueilleux.

Notre intellect a donc besoin, lui aussi, de la vertu, même à l'égard de ses emplois spéculatifs. Mais la vertu.

1. Iª IIæ, Q. LVI, art. 3.

ici, n'intervient que pour cette raison que le vouloir intervient, que la passion intervient, et dans la même mesure[1].

Cette restriction ne court plus quand il s'agit de l'intellect appliqué à l'action pratique.

L'intellect pratique est le sujet de la prudence. « En effet, la prudence consistant en une droite notion de l'agir (*recta ratio agibilium*), il est requis à la prudence que l'homme soit en disposition convenable à l'égard des principes de cette notion droite, qui sont les fins. Or, à l'égard de ces fins, l'homme se dispose par la rectitude du vouloir, comme il est disposé aux principes de la spéculation par la lumière naturelle de l'intellect agent. C'est pourquoi, de même que le sujet de la science, qui est rectitude spéculative, est l'intellect spéculatif dans sa relation à l'intellect agent, ainsi le sujet de la prudence est l'intellect pratique dans sa relation à une volonté droite. »[2]

Le cas est donc le même, à ce point de vue, de l'intellect et des pouvoirs appétitifs inférieurs. La vertu n'y a son siège que secondairement et par dérivation, en dépendance de l'appétit rationnel, qui use, sagement ou non, de tout le reste.

La différence, c'est que l'appétit inférieur est par lui-même étranger à la règle morale ; l'intellect, au contraire, la fournit. Bien plus, il contribue à intégrer l'acte de *choix*, dans lequel cette règle s'applique ou se fausse, et par là, il entre lui aussi dans l'ordre moral.

Si nous avons pu dire : Ce n'est pas notre âme toute seule, qui veut ; mais aussi, à leur façon, nos pouvoirs sensibles : à plus forte raison pouvons-nous dire : Ce

1. Ce rôle de la volonte dans la croyance a ete exposé ailleurs. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, p. 237 et sq. Saint Thomas d'Aquin théologien cite le plus souvent comme exemple la foi religieuse ; mais cet exemple n'est pas exclusif.

2. Ia IIæ, Q. LVI, art. 3 ; adde Q. LVI, art. 4.

n'est pas notre volonté seule qui veut ; mais aussi notre intelligence.

Pour parler plus exactement, on dira : L'homme se décide par sa volonté éclairée, comme on dirait dans l'autre cas : L'homme se décide par sa volonté affectée.

D'où il appert que l'acte de choix impliquant jugement, il y a lieu d'assurer la rectitude de ce jugement. C'est le rôle de la vertu de prudence. On ne confondra pas son travail avec celui de la science morale, ni même avec celui qui provoque le jugement de conscience. Dans ces deux derniers cas, il ne s'agit encore que de penser ; dans l'autre, il s'agit d'intimer, en vue de faire. L'*imperium* est un acte d'intelligence imbibé de vouloir. C'est la prudence qui le guide[1].

III. — LA NATURE PSYCHOLOGIQUE DES VERTUS

1. Ce qui est relativement accessible. — 2. Ce qui reste mystérieux. — 3. Ce que dit l'expérience. — 4. Ce que dit l'analogie. — 5. Une objection. — 6. Une fausse opinion. — 7. Une fausse interprétation possible.

1. — On pourrait se demander de quelle façon saint Thomas conçoit ces *dispositions* que, sous le nom de vertus, il attribue aux puissances de l'âme.

S'il s'agit des pouvoirs inférieurs, liés au corps, on pouvait espérer des progrès de la psychologie une lumière positive. Rapprochés du propre objet de l'intelligence, qui est la substance sensible, les pouvoirs émotifs n'échappent pas tout à fait à l'expérience. Beaucoup de leurs conditions nous sont connues. Nous savons[2] que nos choix sont le résultat d'un conflit de tendances

1. Ces notions capitales ont été précisées ailleurs. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 260. Nature de l'acte libre. On y reviendra plus loin en distinguant les vertus entre elles (p. 183 et sq.).

2. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 157 et sq. ; p. 250 et sq.

où tout l'univers collabore avec nous : l'univers spatial, de par la solidarité de tous les phénomènes, jusques et y compris les actions les plus générales ; l'univers temporel, par l'hérédité. Nous sommes un *microcosme*, en perpétuelle corrélation avec l'autre. On conçoit qu'il y ait lieu d'organiser cet univers intérieur, afin de le rendre gouvernable, comme il y a lieu d'organiser le gouvernement lui-même, afin de le rendre bien informé, vigilant et fort.

Il saute aux yeux qu'il règne en nous une anarchie relative, un *polizoïsme*. La raison, qui nous est donnée comme rectrice, ne commande à l'appétit, selon le mot célèbre d'Aristote, qu'en vertu d'un principat *politique*, non *despotique*. Genre de gouvernement qui laisse du large aux initiatives. De telle sorte qu'il y a lieu de discipliner celles-ci, pour que les fins du gouvernement soient obtenues par cela même qui y peut échapper et qui a toujours tendance à y échapper, en ce petit royaume anarchique.

La nature a commencé ce travail. Toutes les vertus sont en nous à l'état inchoatif[1] ; mais il faut achever l'œuvre, et soumettre péniblement à la *loi de l'esprit* la défaillante *loi des membres*.

2. — Cela est clair ; mais la nature de la vertu n'en est pas pour autant éclaircie. Car premièrement, il y a des vertus dans la partie de l'âme qui dépasse les pouvoirs du corps. Ensuite, on est convenu que même les vertus qui ont pour sujet immédiat les pouvoirs physiques dépendent comme de leur source des pouvoirs rationnels, et ont comme acte propre, en tant précisément que vertus, un acte rationnel, à savoir le *choix* (*electio*).

La question demeure donc de savoir en quoi peut bien consister ce pli de l'âme, grâce auquel, en matière

1. Iª IIª, Q. LXIII, art. 1.

spirituelle ou en matière physique, la droite raison trouve en nous une satisfaction habituelle.

Répondre à cette question serait éclaircir le mystère de l'esprit. Nous n'en pouvons parler que proportionnellement à ce que nous voyons dans le monde de la matière. Il n'y a en nous, on le sait, aucune représentation d'un phénomène spirituel pris comme tel, non pas même de nos propres états ; mais seulement une représentation de nos objets, qui sont physiques. Au transphysique, fût-il même intérieur, nous n'atteignons que sous des conditions physiques (*cum conversione ad phantasmata*), ou par manière de postulat (*ex analogia causæ*), comme lorsqu'il s'agit de Dieu. En d'autres termes, il n'y a pas, pour nous, d'intuition spirituelle, même par introspection[1].

3. — Dès lors, la connaissance des dispositions vertueuses, en tant qu'elles sont spirituelles, est nécessairement indirecte. Nous connaissons les vertus par leurs actes; les actes par leurs objets, en remontant, par réflexion, de la chose faite au faire ; du faire à ses conditions adéquates[2]. Mais à défaut d'une intuition impossible, nos propres déterminations nous demeurent mystérieuses. Nous tenons de l'expérience que l'homme moral s'habitue à certains actes ; nous nous disons que ce qui est en nous principe des actes doit être aussi le sujet des dispositions qui y portent, et instruits, par nos recherches sur l'âme, de la nature spirituelle du principe pensant et voulant, nous disons : Il y a des dispositions spirituelles[3].

4. — Une sorte d'*a priori* nous porterait d'ailleurs à une conclusion semblable. Nous dirions : Tout agent

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 145.

2. In III *Sent.*, Dist. XXIII, Q. I, art. 2, cum resp. ad 3m.

3. Ia IIæ, Q. L, art. 4, cum resp. ad 1m ; Q. LI, art. 2, cum resp. ad 1m.

laisse de soi dans le patient qui se meut par ses œuvres. Or, l'homme est à son propre égard agent et patient. S'il agissait seulement, par cette pure action le principe de l'agir ne serait pas modifié en lui ; car toute modification est une passivité (*omne quod movetur ab alio movetur*). Mais l'action immanente, comme est l'action morale, a pour caractère d'être exercée et reçue, à la fois, par l'agent moral. En tant que nous agissons, il ne naît pas en nous d'habitude : aussi n'en suppose-t-on point dans l'intellect actif, qui n'est le sujet de rien ; mais notre action étant reçue en nous, ayant des effets en nous, sous ce rapport elle nous *informe*, nous pétrit en conformité avec le principe de l'action.

Que de fois nous ne pensons nettement qu'après avoir parlé ; nous ne voulons bien qu'après avoir agi ; nous n'aimons qu'après avoir donné de nous-mêmes ! L'acte moral, en tant que reçu en nous, ou, s'il en sort, en tant qu'il y fait retour par une voie quelconque, crée en nous des courants nouveaux, trace des routes, aplanit des aspérités, écarte des obstacles.

Cérébralement, cela se conçoit et s'imagine. Spirituellement, cela se conçoit sans s'imaginer. Cela se déduit. Cela s'applique chaque jour en éducation, qu'il s'agisse d'éducation de soi-même ou d'autrui. Le fleuve de l'action, en passant, ramasse les ruisseaux et les mares, entraîne le sol, creuse la tranchée féconde. La route efface les sentiers et arrache les plantes envahissantes. La tendance naturelle, qui est toujours supposée au départ, forme, en rejoignant l'acte, une chaîne qui étouffe les résistances et engage l'avenir. Il naîtra de là une nouvelle tendance quasi naturelle (*per modum naturæ*) qui causera de nouveaux actes, et ainsi de suite [1].

5. — Dira-t-on : ces dispositions de l'âme, si elles sont

1. *Ibid.* ; in II *Ethic.*, lect. 1.

vraiment dans l'âme, supposent en elle des parties, une multiplicité à organiser ; or, l'âme est simple?

La réponse est facile, sinon éclairante autant que le voudrait notre besoin d'évidence imaginative.

L'âme n'a point de parties proprement dites, étant étrangère à la quantité, attribut matériel. Mais l'âme a des *parties potentielles,* c'est-à-dire des virtualités diverses, qui constituent une multiplicité très réelle, donc aussi une possibilité d'ordre, de dispositions, bien que la nature de ces dispositions, étant extra-empirique, nous demeure mystérieuse [1].

6. — Pour cette raison, il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'opinion de certains philosophes qui, bien que spiritualistes, considérant que le corps n'est étranger à aucune action humaine, fût-ce la plus spirituelle, situaient dans le corps exclusivement les dispositions que crée l'habitude.

Saint Thomas ne conteste aucunement à ces philosophes leur point de départ. N'a-t-il pas accordé qu'attribuer à l'âme seule une pensée ou un vouloir serait aussi ridicule que de lui attribuer de bâtir ou de faire de la toile ? [2]. Mais il ne suffit pas de dire : Le corps collabore pour sa part à la vie spirituelle ; il faut préciser en quoi. Or, en précisant, on reconnaît que le rôle des pouvoirs sensibles, à l'égard de la pensée, est préparatoire, puis concomitant, mais non pas intrinsèque à la pensée elle-même [3] ; on reconnaît que le rôle de ces pouvoirs à l'égard de nos volontés est de même ordre, bien que cette fois ultérieur, l'appétition étant un phénomène centrifuge.

A vrai dire, les dispositions corporelles jouent à

1. Iª IIæ, Q. XLIX, art. 4. « Partes, idest partialia », dit le Cal Cajetan (In hoc artic., nº II).

2. Cf. *Saint Thomas d'Aquin,* t. II, p. 159.

3. *Ibid.*

l'égard de l'âme pensante et voulante le rôle d'objets, bien que ces objets intérieurs contribuent à intégrer les pouvoirs de l'âme à l'égard du reste. Objets conjoints ; objets faisant partie du sujet hylémorphe : c'est l'appellation qui leur conviendrait.

Il n'en demeure pas moins vrai que les pouvoirs proprement pensants et voulants sont, de soi, hors de la matière.

Or, serait-il raisonnable de n'accorder de dispositions à nos pouvoirs que selon leurs objets intérieurs, fussent-ils conjoints, fussent-ils *sujet* à leur manière ? Ce qui est sujet sans être objet a plus de raisons d'être disposé à son acte que ce qui est à la fois sujet et objet. Donc, tout en accordant que les habitudes spirituelles sont partiellement de l'ordre sensible, on doit dire qu'elles sont principalement chose de l'âme. Il appartient à l'intelligence, qui est, en puissance, tout, d'être déterminée à quelque chose ; il appartient au vouloir, susceptible, lui aussi, d'orientations diverses, d'être incliné habituellement vers le meilleur [1].

7. — Observons toutefois que ces façons de parler : dispositions de l'intelligence, dispositions du vouloir, doivent être comprises, chez saint Thomas, en harmonie avec sa philosophie générale. Les pouvoirs de l'âme ne sont pas des entités séparées, mais des *accidents* ou attributs réels. Il ne convient donc pas de leur prêter des qualités qui leur appartiendraient en propre (*per se*). Il n'y a pas d'accident de l'accident (*accidentis non est accidens*). Mais comme entre les accidents il y a un certain ordre ; comme tel d'entre eux appartient à la substance en tant qu'elle est déjà affectée d'un autre — ainsi la couleur appartient au corps en tant qu'il a une surface — pour cette raison, on s'exprime comme si l'accident qui conditionne l'inhérence de l'autre accident était le sujet

1. Ia IIae, Q. [illegible] art. [illegible] ; art. 5.

de ce dernier. Dans la réalité, tous deux ont pour sujet la substance. Ainsi, dans notre cas, la précision serait de dire : Les dispositions vertueuses sont dans l'homme en tant que doué d'intelligence, en tant que doué de vouloir, etc. Pour abréger, on dit : La science est dans l'intelligence ; la justice dans le vouloir, etc.[1]

IV. — LA DISTINCTION DES VERTUS

1. Distinction tenant aux divers pouvoirs de l'âme. — 2. Relativité de cette distinction. — 3. La prudence et les vertus morales. — 4. Comment les vertus morales conditionnent la prudence. — 5. Comment la prudence conditionne les vertus morales. — 6. Comment s'organise le progrès moral. — 7. Subdivision des vertus. — 8. Comment se subdivisent les vertus dites morales. — 9. Deux classes de vertus morales. — 10. Les vertus ayant rapport à l'idée de justice. — 11. Les vertus ayant rapport à nos dispositions intérieures. — 12. Classification aristotélicienne des vertus morales.

1. — Une fois élucidée la question des vertus en elles-mêmes et celle de leurs sujets, il faut venir à leur distinction. Celle-ci ressort pour une part de la distinction des sujets ; mais si tout sujet différent implique une vertu différente, la réciproque n'est pas vraie. Il faut donc préciser davantage, et cela en passant des divisions les plus générales aux plus particulières.

La distinction des pouvoirs appréhensifs et des pouvoirs appétitifs fournit déjà la distinction des vertus en vertus *intellectuelles* et vertus *morales*.

Les *mœurs*, cela signifie quelquefois les façons ordinaires d'agir (*consuetudines*) ; mais cela signifie également les inclinations naturelles ou quasi naturelles qui nous y portent[2]. Prises en ce sens, les mœurs ou inclinations morales sont l'effet des vertus en tant que celles-ci

1. Iª IIæ, Q. L, art. 2, cum resp. ad 2m.

2. Saint Thomas fait remarquer que les Grecs ont deux mots pour exprimer ces deux acceptions du mot latin *mos*, à savoir ἔθος et ἦθος.

affectent la partie appétitive de l'âme, puisqu'une inclination à agir procède évidemment de l'appétit. Il conviendra donc d'appeler *morales* les vertus relatives à nos pouvoirs appétitifs. Les autres s'appelleront *intellectuelles*[1].

2. — Il faut bien se garder de creuser un fossé entre ces deux classes. Leur distinction ne répond qu'à une précision de l'esprit ; en fait, l'union est intime entre elles. Ainsi, la prudence, vertu intellectuelle en raison de son sujet, en raison de son essence, est une vertu morale par sa matière, qui est l'action pratique : aussi la rangera-t-on parmi les vertus *cardinales*, qui sont vertus morales[2]. Inversement, les vertus dites morales en raison de leur sujet, de leur essence, sont liées si naturellement à la vertu intellectuelle de prudence que l'intervention de celle-ci dans leur propre travail sera notée dans leur définition même. On dira : *La vertu morale est une disposition habituelle présidant à nos choix, en vue d'y sauvegarder le juste milieu de la raison relativement au sujet, conformément à la détermination du sage*[3].

Croire qu'on peut être bien disposé à vouloir sans une préparation de la raison, ou raisonnable, en face de l'action, sans bonnes dispositions appétitives, c'est opérer un découpage rationaliste ennemi de la vie morale. Saint Thomas insiste perpétuellement sur l'unité effective de ces deux aspects de l'homme. Sans perdre le bénéfice de l'analyse, il sait garder le sentiment de la synthèse.

La vertu n'est vertu que selon qu'elle prépare de bons choix (*virtus est habitus electivus, idest faciens bonum*

1. Iª IIæ, Q. LVIII, art. 1 et 3.

2. Iª IIæ, Q. LVIII, art. 3, ad 1m. Cf. Q. LXVI, arg. 3, où saint Thomas appelle la prudence *Virtus intellectualis circa moralia*.

3. Cf. Aristote, II *Ethic.*, cap. VI, *init.*, apud S. Thomam, lect. 7.

electionem). Or, à la bonté du choix deux choses sont requises : l'*intention* droite du vouloir, que devra assurer la vertu morale ; puis une correcte acception de ce qui réalisera les fins ainsi proposées : et cela dépend du *conseil*, du *jugement* et de l'*imperium*, qui sont l'œuvre de la prudence[1].

3. — On voit donc qu'entre la prudence, vertu intellectuelle, et les vertus proprement morales, il y a non seulement connexion, mais inclusion. C'est ce qu'il convient peut-être d'éclaircir par une étude un peu plus approfondie de cette délicate matière.

Quand on définit la prudence une *droite notion de l'agir* (*recta ratio agibilium*), il en est qui entendent par là une dictée purement intellectuelle[2], dictée relative à la pratique, voire à celle-ci envisagée dans la singularité du cas proposé à l'action. Mais précisément parce qu'on s'arrête au *cas*, on n'a point abordé la singularité vraie, qui est réalité incommunicable.

La prudence ainsi définie n'est donc pas la prudence vertu ; mais une sorte de science morale prolongée de casuistique et de flair pratique. Appelle-t-on un homme prudent celui qui dit : Voilà ce qu'il faut faire, et qui ne le fait pas ? La prudence vertu est une droite notion de l'agir qui atteint jusqu'au fait, l'enveloppe et le détermine. Ce qui suppose qu'un appétit droit est intervenu, puisqu'un appétit dévoyé corrompt le jugement, comme il ressort de l'expérience.

L'acte propre de la prudence vertu n'est donc pas de décider, intellectuellement, de ce que doit être l'agir ; mais bien, au sens actif, de *décider de l'agir*. C'est un impératif. La prudence fait agir prudemment ; elle ne dit pas seulement comment on peut agir prudemment. Comme toute vertu, elle décide de l'*usage*. Raison de

1. Cf. *infra*, p. 219 et sq.
2. Cf. Duns Scot, III. *Sent.*, Dist XXXVI, art. 2.

plus pour qu'on dise : Elle suppose un appétit droit ; car un imperium ne se conçoit que par une impulsion de l'appétit, et un imperium droit que par une impulsion droite.

4. — Si donc on demande : Comment la vertu de prudence, c'est-à-dire la disposition habituelle aux actes prudents s'engendre-t-elle, on doit dire : Non par l'étude seulement, ou par la réflexion, comme si elle était chose uniquement intellectuelle ; mais sous l'influence et par le progrès des vertus morales.

En effet, comme l'acte dépend de l'acte, ainsi l'habitude de l'habitude. Si donc l'acte de prudence suppose une droite intervention de l'appétit, la vertu habituelle de prudence doit dépendre aussi des dispositions grâce auxquelles l'appétit est rectifié par rapport à ses fins normales. J'aurai beau raisonner de la conduite et conclure sagement : quelque habitude que je prenne de formuler ainsi des décrets, s'ils demeurent lettre morte et ne portent pas à l'action, je pourrai bien devenir un donneur de conseils, je ne deviendrai pas un sage. Ce qui manquera à ma sagesse, c'est ce qui la constituerait proprement en tant que vertu, à savoir l'aptitude à juger qu'il convient d'agir, quand il convient d'agir, comme il convient d'agir, etc., et cela, non en principe, dans l'abstrait, pour tout cas pareil ou soi-disant pareil à celui qui se propose ; mais dans le cas réel proposé, dans la singularité la plus singulière de ce cas, en tant qu'il est lui-même, *hic et nunc*, et en tant qu'il me concerne, moi ; car cela aussi fait partie de lui dans sa réalité actuelle.

Or, on sait bien qu'on ne juge ainsi d'un jugement *effectif*, d'un jugement ultimement pratique, que si les dispositions de l'appétit y confèrent. L'homme en colère, dans la mesure où il est en colère, tend à juger qu'il est bon de se venger, alors même que la raison théorique

lui suggérerait : Pardonne. Il s'ensuit évidemment qu'une disposition habituelle à la colère est équivalemment une disposition habituelle à de faux jugements; elle est anti-prudentielle. Inversement, les dispositions pacifiques, disons, en général, les dispositions vertueuses de l'appétit, facilitent la prudence et, s'il s'agit de celle-ci en tant que disposition habituelle, la conditionnent.

Qu'on se souvienne encore de l'adage : *Tel on est, tel vous apparaît le but à poursuivre*. Il faut l'entendre d'une poursuite effective et d'un jugement ultimement pratique, c'est-à-dire impératif. Dans ce sens-là, il exprime une vérité qui domine toute la vie humaine.

Tel je suis actuellement, c'est-à-dire par mon libre vouloir bon ou mauvais, tel m'apparaît le but à rechercher par l'action morale. Si je suis de bon vouloir, je jugerai qu'il convient de bien faire ; si je suis de mauvais vouloir, je jugerai qu'il convient de mal faire, quoi qu'il en soit de mon jugement théorique ou du verdict de ma conscience, parce que ces jugements-ci, se tenant dans l'intellectuel, peuvent n'avoir pas d'influence effective.

De même, passant de l'acte à la disposition habituelle, je dois dire : Tel je suis habituellement, tel m'apparaîtra habituellement et tel tendra toujours à m'apparaître le but à rechercher par l'action morale. Si je suis vicieux, il procédera de moi, habituellement, des jugements pervertis, qui engageront mes actes. Si je suis vertueux, ma vertu se traduira en jugements pratiques m'induisant au bien, ce qui est un effet de prudence.

On le voit donc, la prudence n'est pas dans la raison seule. Elle réside dans la raison comme dans son sujet immédiat, mais sous la dépendance de l'appétit, grâce auquel son jugement pourra être impératif, et par là emporter l'acte, grâce auquel également la fin à

poursuivre, fin qui est le principe de mon jugement, apparaît telle ou telle selon qu'il est disposé, lui, appétit.

Il faut seulement remarquer que l'appétit dont on parle, quand il s'agit de donner au jugement valeur impérative, est l'appétit rationnel seul : les tendances sensitives ne peuvent, de soi, actionner l'intellect. Quand au contraire on parle de fins proposées, toutes nos tendances entrent en cause; car ce que je suis selon les sens, aussi bien que ce que je suis selon mes volontés actuelles ou habituelles concourt à me déterminer, moi, et à me faire juger bonne telle chose, puisque *telle chose pour tel sujet*, c'est le principe général de l'action, le bien, proie unique à laquelle s'adressent inévitablement nos poursuites, étant essentiellement *convenance*[1].

Il suit de là que la prudence, par le côté où elle implique le choix vertueux de nos objets, dépend de toutes les vertus morales, aussi bien celles qu'on a attribuées à l'appétit inférieur que celles qui ont pour sujet la volonté intellectuelle.

5. — Si l'on veut voir maintenant comment la vertu morale, à son tour, dépend de la prudence, et en même temps préciser davantage ce qui vient d'être dit du rapport inverse, il convient de parcourir de nouveau la chaîne dont saint Thomas a compté les anneaux sous le nom d'*actes humains*, tout au moins dans la mesure où notre objet actuel le comporte. Il faut se souvenir d'ailleurs que le dosage analytique ainsi institué n'implique pas nécessairement une réelle multiplicité, non plus que le dosage d'un mixte. On s'exprime comme on peut. Ce qu'il faut voir dans ces analyses, c'est la richesse fonctionnelle d'une unité de substance infrangible.

Donc, le point de départ de l'activité morale est un

1. Ia IIæ, Q. IX, art. 2.

fait intellectuel ; c'est la connaissance des premiers principes pratiques, par le moyen de cette disposition de l'intellect appelé par saint Thomas *syndérèse*. Grâce à cette disposition, nous jugeons des évidences relatives à l'action, comme nous jugeons, dans l'ordre spéculatif, des principes tout premiers de la science. On se souvient que les évidences dont il est ici question sont relatives aux fins générales de l'activité humaine, dont on parlait à propos de la loi naturelle[1]. Et jusqu'ici, il ne s'agit pas de prudence. On n'est pas prudent parce qu'on sait et admet qu'il faut rechercher son bien, vivre en société, se nourrir, etc. Cette prudence trop lointaine ne retient pas la valeur du mot. Elle retient cependant le nom de vertu, au sens très général du terme.

Ainsi que toujours, à cette évidence reconnue suit, chez l'homme doué de volonté, une tendance afférente appelée *intention* (*intentio*), qui est à la vertu morale non encore née ce qu'est à la prudence l'évidence intellectuelle susdite. A la différence de celle-ci, la pure velléité ainsi éveillée dans l'appétit ne sera pas dite vertu, parce que, bien qu'elle corresponde au premier mouvement de l'intelligence pratique, elle n'a pas la même valeur en face de l'acte. Alors que l'esprit, qui reste en soi, peut se parfaire librement, l'appétit, vu la complexité vers laquelle il court, aura besoin, pour assurer son acte, de voir compléter son élan initial par des dispositions ultérieures. Nous savons assez qu'il est plus facile de bien juger *in abstracto* que de bien faire.

Quoi qu'il en soit, la graine est semée. De cette entrée des *fins* en nous et de notre tendance initiale vers ces fins part le discursus des raisonnements pratiques mêlés d'inclinations qui doivent aboutir aux actes. Le *conseil* (*consilium*) est ce discursus même ; le *jugement de choix* (*judicium electionis*) en fixe la conclusion

1 Cf. *supra*. p. 144, 145.

que l'*imperium* rend effective, après que la volonté, représentée à l'étape précédente par un consentement aux vues du conseil (*consensus*), s'est unie à la raison dans l'acte de choix (*electio*). A ce moment, l'acte moral est acquis en soi ; il n'y manque plus que l'exécution, qui en sera le « témoignage ».

Or, la fréquence de ces illations bien conduites engendre, dans l'intellect uni à la volonté, la prudence ; dans l'appétit éclairé, la vertu morale. On voit que les deux choses vont de pair. Il est impossible de devenir prudent, au sens moral, en laissant les passions maîtresses. Il est impossible de brider les passions dans un but moral sans devenir prudent. Et l'attitude inverse produit des effets inverses. La raison, en toutes ses démarches, subit ici la pression de l'appétit ; l'appétit, à chacun de ses stades, s'illumine de raison. L'un ne peut être pleinement droit sans que le soit aussi l'autre. L'un ne peut progresser en laissant l'autre en retard. Sous le découpage analytique des fonctions et des facultés, il faut retrouver l'unité de l'homme : καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος[1].

En ce qui concerne la prudence, on a le droit de dire que les vertus morales en dépendent absolument, bien que ce ne soit pas selon tout ce qui est en elles. Le mot de saint Paul nous poussant au progrès moral comme *de clarté en clarté*[2] est vrai en rigueur. C'est de conclusion pratique en conclusion pratique, c'est-à-dire, à le bien prendre, d'action en action, que se poursuit l'éducation de soi-même. N'est-ce pas pour cela, au fond, que le mot *éducation* comporte, aux yeux de tous ceux qui ne sont pas aveuglés par l'intellectualisme ou par un empirisme abusif, une signification double ?

6. — L'ordre en soi, dans la construction de l'être

1. Aristote. *Ethic. Nicom.*, VI, 1139a. 4.
2. II. Cor., III, 18.

moral, est donc celui-ci : *Premièrement*, la capacité naturelle des évidences pratiques (*syndérèse*). *Deuxièmement*, la tendance inchoative, inefficace encore, à s'y conformer (*bonnes intentions, velléités*). *Troisièmement*, la prudence naissante, qui emploie ces fragiles bons vouloirs à de sages choix et les tranforme ainsi en volontés. *Quatrièmement*, les vertus morales, que des actes rationnels répétés engendrent. *Cinquièmement*, par action en retour, la prudence confirmée, renforcée, rendue plus vertueuse par l'emploi ; c'est-à-dire désormais mieux assurée de son acte, plus facile à le produire, plus heureuse d'y accéder. On a vu que telles sont les marques de la vertu en tant que disposition habituelle.

La synthèse lumière-action se fait voir ainsi partout. *En devenir*, la prudence et la vertu morale s'engendrent réciproquement, bien que ce soit sous divers rapports. *En fait*, elles se portent mutuellement, tels des arceaux d'ogive ; elles s'incluent, se compénètrent, s'unissent comme l'âme et le corps. Et comme dans chaque choix interviennent les fins générales que se propose l'*intention*, il est naturel que la vertu née des bons choix fortifie l'intention elle-même, et par là prête matière au travail de prudence, bien que, selon l'ordre en soi ci-dessus déroulé, elle suppose la prudence. Entre les deux, il n'y a pas seulement inclusion, il y a cercle, comme toujours dans l'action vitale.

On n'en dira pas moins que, logiquement, c'est la prudence qui provoque les vertus morales, provoquée elle-même par la simple *intention*, née de la *syndérèse*. Dans l'homme, et dans l'action morale qui est l'action de l'homme en tant qu'homme, la lumière précède, l'action suit, bien que ce soit selon des échelonnements qui créent un conditionnement réciproque[1].

1. Cf. les thèses capitales de Cajetan in Ia IIae, Q. LVIII, art. 5, et in

7. — Voici donc les vertus divisées en deux classes : vertus *intellectuelles*, vertus *morales*. Le premier groupe comprend plusieurs vertus si l'on prend le mot vertu en un sens large ; mais comme ce sens est extra-moral, il n'y a pas lieu de le retenir, et l'on doit dire qu'aux yeux du moraliste, la prudence à elle seule occupe ce cadre.

Le fait s'explique suffisamment par ceci que, en toute matière, l'intervention de la raison est la même, et qu'elle tend au même but : fixer le vrai de la conduite. Il n'y a donc pas lieu, pour elle, à l'acquisition d'aptitudes diverses.

Il n'en va pas de même des vertus morales. Celles-ci sont dites vertus en tant qu'elles participent la raison, en tant qu'elles canalisent la raison dans le composé humain et par là dans la vie humaine. Mais précisément parce qu'il y a participation, il y a multiplicité. Les participations doivent être diverses selon les natures participantes. Ce qui est rationnel, en nous, par influence, comparé à ce qui est rationnel, en nous, par nature, prête à de multiples rapports, donc à de multiples dispositions, dont les espèces s'établiront non d'après ce qui dispose, mais d'après ce qui est disposé, ou pour mieux dire d'après ses objets. C'est en effet par le moyen des objets moraux, en tant que ces objets correspondent aux visées de la raison, que celle-ci impose sa loi aux puissances appétitives[1]. Il y a donc une seule prudence, et il y a plusieurs vertus morales[2].

8. — Comment distinguer celles-ci ? On remarquera d'abord que la matière morale, à laquelle la vertu doit imposer une forme de raison, comprend deux classes de phénomènes dont la distinction, au point de vue de

Q. LXVI, art. 3, ad 3m. Adde apud S. Thomam : Ia IIae Q. LXV, art. 1 ; Q. V. de *Virtut.*, art. 2 ; *Quod.* XII, Q. XV, art. 1 ; In VI *Ethic.*, lect. 10.

1. Cf. *supra*, p. 37-40.

2. Ia IIae, Q. LX, art. 1, cum resp. ad 1m et Comment. Cajet.

la diversité des vertus, est capitale. Il y a premièrement les passions, ou mouvements de l'appétit, dont on a dit que, ayant leurs fins à part, ils peuvent tenter d'entraîner la raison, soit qu'ils veuillent l'accaparer pour leur objet propre, ainsi que fait la concupiscence; soit qu'ils l'enlèvent au sien, comme la crainte. Cette matière-là a besoin, par sa nature même, d'une régulation vertueuse toute spéciale, en ce qu'elle fournit une composante d'action qui constitue le plus souvent, à l'égard de la raison, une résistance.

En second lieu, la raison est chargée d'établir un ordre dans les actions ou opérations humaines, et celles-ci, par elles-mêmes, n'impliquent pas résistance, leur nature extra-rationnelle les rendant indifférentes à tel ou tel arrangement de raison[1].

Il est bien clair que ces deux classes de phénomènes sont étroitement liées l'une à l'autre. Les passions ont leurs effets hors d'elles-mêmes et se traduisent en actions; de sorte que les vertus régulatrices des passions règleront par là même une foule d'actes. D'autre part, ces actes extérieurs dont on vient de dire qu'ils n'offrent à la raison aucune résistance par eux-mêmes, en peuvent offrir du fait de la passion qui y trouve ou obstacle ou pâture.

Il n'y aura donc pas plus de vertus étrangères à la passion qu'il n'y en aura d'étrangères aux actions extérieures. L'homme qui aura réglé ses désirs relativement aux délectations sensibles sera par là même préparé à des actes vertueux en eux-mêmes. Celui qui fera justice au prochain, ou à Dieu, ou à la nature, sera celui même qui aura su régler ses désirs Mais inclusion n'est pas confusion, ainsi qu'on a pu le voir tout à l'heure. En soi, la passion est une certaine matière à vertu; l'action en est une autre.

1. In II *Ethic.*, lect. 8.

9. — Si donc, au lieu de considérer les actions comme des effets de nos mouvements intérieurs, auquel cas toutes les vertus y auraient un rapport direct, on les envisage en tant que matière de nos dispositions vertueuses, on devra les distinguer en deux genres : celles qui ont leur valeur propre indépendamment des dispositions intérieures de l'agent : telle la fidélité d'un dépositaire, et celles qui prennent leur valeur des dispositions mêmes qu'on y apporte : telle la manducation, qui est raisonnable ou excessive selon qu'elle répond à tel ou tel état du sujet.

Cela étant, il est naturel de distinguer deux classes de vertus : celles dont l'objet direct et principal sera d'assurer les actes qu'on dit valoir indépendamment du sujet, et celles dont l'objet direct sera de régler l'appétit, sans oublier qu'indirectement, ou secondairement, toutes les vertus ont rapport aux passions ; toutes les vertus rapport aux actes [1].

10. — Des raisons apportées à l'appui de la distinction précédente, on a pu augurer que les actes moraux ayant valeur par eux-mêmes, indépendamment des dispositions du sujet, sont tous relatifs à ce que les Allemands appellent le *non-moi*. Saint Thomas les dira *ad alterum*, que cet *autre* soit Dieu ou l'homme, un individu ou une collectivité. Cette classe d'actes rentrera donc dans ce qu'on appelle au sens large du mot : la justice, la convenance d'une action prise en soi, sans relation aux dispositions subjectives, représentant un *dû*, notion qui est à la base de la justice en sa forme la plus générale, puisqu'elle doit lui fournir son objet [2].

Nous avons donc là un premier cadre où ranger des vertus morales [3].

1. Iª IIᵃᵉ, Q. LX, art. 2, cum Comment. Cajet.
2. Cf. *infra*, p. 233, La justice.
3. Iª IIᵃᵉ, *loc. ult. cit.*

11. — S'agit-il au contraire d'actes relatifs aux passions, les cadres vont se dédoubler, mais non pas autant que les passions elles-mêmes. Car tout d'abord, il y a des passions contraires, comme la joie et la tristesse, la crainte et l'audace, etc.; or les contraires d'un genre appartiennent à ce genre au même titre, et lorsqu'il s'agit de la vertu, qui consiste en un juste milieu rationnel, il est particulièrement évident qu'il n'y a pas lieu à un double effort pour se tenir à la bonne distance des extrêmes. En fuyant la tristesse excessive, on rencontre la joie vertueuse, et réciproquement.

Ensuite, il est des passions diverses qui sont avec la raison, mère des vertus, dans un même rapport — soit qu'elles consistent dans une impulsion qui risque de s'éloigner de la norme; soit qu'elles arrêtent un élan qui devait y atteindre.

C'est ainsi que les passions de désir (*passiones concupiscibilis*), bien que diverses, ne sont pas réglées par des vertus diverses, parce que, dans chacune de leurs deux séries contraires, elles ont entre elles un ordre, tendant au fond à la même chose : fuir le mal, obtenir le bien. Par exemple, de l'*amour*, procède le *désir*, si l'objet est absent; la *délectation* s'il est présent, et à l'égard de ces trois mouvements de l'âme, l'attitude de la raison, donc aussi celle de la vertu, est la même.

On en dira autant des contraires. De la *haine* naît la *fuite* ou l'*horreur* (*abominatio*), qui, si le mal vous atteint, crée la *tristesse*, et ces trois cas concernent la raison au même titre.

Mais les passions de l'*irascible* ne sont pas toutes rangées ainsi dans un même ordre, positif ou contraire. Car l'*audace* et la *crainte* sont relatives aux grands périls, l'*espérance* et le *désespoir* aux biens difficiles à atteindre, la *colère* aux nuisances. C'est pourquoi, si, à l'égard des passions de concupiscence, une seule vertu est exigée : la *tempérance*, à l'égard de l'*irascible*, trois seront

nécessaires. La *force* règlera les audaces et les craintes ; la *magnanimité*, l'espérance ou la désespérance ; la *mansuétude*, les colères.

On voit reparaître ici la division aristotélicienne, caduque aujourd'hui, de l'appétit sensitif en appétit *concupiscible* et *irascible*. Ecarter cette nomenclature surannée — je dis en tant que nomenclature — ce ne sera pas ôter leur valeur aux analyses immédiates d'où elle procède, ni davantage à la classification des vertus thomistes. Cette classification n'a d'ailleurs pas survécu en tout, même parmi de très fidèles disciples. Voici comment elle se poursuit, d'après l'exposé de la *Somme*[1].

Ne pouvant pas nombrer les vertus relatives aux passions d'après les passions elles-mêmes, le pourra-t-on selon leurs objets? Oui et non, selon que ces objets seront pris d'une façon ou d'une autre. « En effet, la « vertu est constituée en dépendance de la raison ; la « passion, en dépendance de l'appétit sensitif. Il est « donc nécessaire que les vertus se diversifient par « rapport à la raison ; les passions, par rapport à l'ap- « pétit. Si donc la diversité des objets passionnels est « rapportée à l'appétit sensitif, elle crée la diversité des « passions ; si elle est rapportée à la raison, elle crée la « diversité des vertus. Or, le mouvement de la raison « n'est pas le même que celui de l'appétit sensitif. Rien « n'empêche donc qu'une certaine diversité d'objets « cause une diversité de passions sans causer une diver- « sité de vertus. C'est ce qui a lieu quand une vertu « unique règle plusieurs passions, ainsi qu'on le disait « tout à l'heure. Et rien n'empêche non plus qu'une « autre différence d'objets cause une diversité de vertus. « qui ne causera pas une diversité de passions, puisque,

1. Ia IIæ, Q. LX, art. 5. Dans d'autres ouvrages et même dans la Ia Pars, là où il n'est pas question *ex professo* de classement, quelques légères divergences se font voir. Cf. Cajet., *hic*.

« à régler une même passion, la délectation par exemple, « plusieurs vertus travaillent[1]. »

Quelles sont donc les diversités d'objets qui auront valeur pour classer les vertus? Tout d'abord, évidemment, celles qui sont suffisantes à créer une diversité de fonctions. Si par exemple on a dit : Autre est la fonction relative au bien pris absolument, autre est la fonction relative au bien ardu, on devra dire aussi : Autres sont les vertus que ces deux objets exigent.

D'un autre côté, la raison gouverne son milieu intérieur ou extérieur non *ad nutum*, mais selon un certain ordre, et dans des conditions définies. Il n'est donc pas indifférent à la constitution des vertus qu'un objet de passion soit appréhendé par les sens, l'imagination ou la raison elle-même ; qu'il concerne le corps, l'âme ou les choses extérieures. Dans ces divers cas, le rapport de l'objet à la raison est autre ; autre aussi sera donc la vertu.

12. — Sur ces données, saint Thomas, s'en référant à Aristote, établit la classification suivante.

Aux objets qui agissent par contact, et qui servent à l'entretien de la vie individuelle ou de la vie de notre espèce, la régulation de la raison s'appliquera par le moyen de la vertu de *tempérance*.

Aux objets des autres sens, comme le son, la couleur, etc., on n'attribue point de vertu particulière parce qu'ils n'opposent pas à la raison de difficulté spéciale, et que la vertu, comme l'art, ne s'inquiète que de ce qui est difficile.

A l'égard des biens qu'appréhendent non les sens, mais les facultés intérieures de l'âme, on distingue ceux de ces biens qui concernent le sujet pris en soi, et ceux qui concernent le sujet dans son rapport avec autrui. Parmi les premiers, l'argent aide à la vie du corps, l'honneur

1. *Art. cit.* init.

à l'heureuse vie de l'âme, et l'un comme l'autre peut être considéré absolument ou en tant que difficile à conquérir, distiction qui n'avait pas lieu de s'introduire à propos des délectations sensibles, qui sont d'ordre inférieur et nous sont communes avec la bête.

S'il s'agit donc de la richesse et qu'on la prenne en soi, en tant qu'objet de désir, de délectation ou de complaisance, son emploi est réglé par la *libéralité*, ou, si on la considère comme difficile à acquérir, selon qu'elle est objet d'espoir, par la vertu de *magnificence*.

Le bien de l'honneur, envisagé en soi, prêtera à cette noble ambition qu'Aristote appelle φιλοτιμία; envisagé comme ardu, il prête à *magnanimité*.

Enfin, ceux des biens envisagés qui se rapportent à autrui peuvent concerner soit les rapports utiles, qui forment la trame sérieuse de la vie et prêtent à une finalité rationnelle, soit des relations sans utilité par elles-mêmes, mais qui procurent plaisir, détente, à la façon des amusements en quoi consiste pour une part la vie sociale. Dans le premier cas, la disposition vertueuse qui nous rend agréables aux autres en paroles, en actes, s'appellera l'*affabilité*. Aristote disait : une amitié sans le cœur (ἄνευ πάθους) [1] : celle qui crée la confiance des rapports par la droiture de notre attitude réciproque peut s'appeler *vérité*.

On remarquera que la raison et ses fins sont ici intetressées plus directement que lorsqu'il s'agit seulemende se rendre agréable, de même qu'elles le sont davantage dans les choses sérieuses que dans les badinages de la vie. C'est pourquoi la *vérité* est vertu à part, et c'est pourquoi les rapports de société sans finalité spéciale donnent lieu à une vertu qu'on pourrait appeler *urbanité* (*eutrapelia*, εὐτραπελία).

Il y aurait donc, d'après le comput aristotélicien,

1. *Ethic. Nicom.*, IV, XII, 1126, 21.

dix vertus morales relatives aux passions : la *force*, la *tempérance*, la *libéralité*, la *magnificence*, la *magnanimité* ou grandeur d'âme, l'*émulation* ou ambition raisonnable, la douceur ou *mansuétude*, l'amitié ou *affabilité*, la *vérité* et l'*urbanité*, toutes vertus qui se distinguent soit selon leurs matières diverses, soit selon les diverses passions, soit selon des objets divers. Si l'on y ajoute la *justice*, qui abstrait des passions et règle les actions ayant valeur par elles-mêmes, cela fait en tout onze vertus morales [1].

V. — LES VERTUS CARDINALES

1. Raison d'être de cette classification. — 2. Deux conceptions des vertus cardinales.

1. — Entre toutes ces vertus, la tradition opère un triage qui en fait émerger trois : la *tempérance*, la *justice*, la *force*, lesquelles, jointes à la *prudence*, vertu morale aussi en raison de sa matière, forment le groupe des vertus dites *cardinales* : métaphore verbale issue du mot *cardo*, gond, comme pour dire : Sur ces vertus, comme la porte sur ses gonds, roule toute la vie morale.

On peut remarquer que ce choix n'est pas arbitraire. Il répond aux notions les plus générales qu'éveille l'idée de vertu, attendu que la vertu étant un bien de la raison, on peut considérer ce bien ou dans la raison même — et c'est la *prudence;* ou dans ce qu'elle règle — et alors, s'il s'agit de l'extérieur, il y a lieu à *justice ;* s'il s'agit de l'intérieur de l'âme, on requerra la *tempérance*, pour réfréner ce qui excède la raison ; la *force* pour promouvoir ce qu'elle suggère. A la rigueur, cela peut suffire.

2. — Mais il y a deux façons d'entendre ce prin-

1. Iª IIæ, Q. LX, art. 5.

cipat. On peut s'en tenir aux notions générales exprimées et distinguer par elles les vertus, sans considération de matières particulières. On peut au contraire préciser ces notions, de manière à distinguer les vertus cardinales d'après ce qu'il y a de principal en chacune des matières qu'elles impliquent.

Dans le premier cas, on dira : La *prudence*, c'est le bon discernement de la raison en tous ses actes relatifs à la pratique. La *justice*, c'est la rectitude grâce à laquelle on opère ce qui est dû, en toute circonstance. La *tempérance*, c'est la disposition au juste milieu de la raison en toute matière. La *force*, c'est notre faculté de résistance aux entraînements qui écartent du bien rationnel. Les vertus cardinales seront ainsi des dispositions générales applicables à tout objet, ce qui veut dire qu'on abandonne, en ce qui les concerne, le principe de la distinction des vertus et des actes par les objets, principe qu'on a exposé comme seul logique.

Aussi, en dépit d'autorités morales comme celle de Sénèque, de Tullius ; d'autorités religieuses comme celle de Grégoire le Grand ou d'Ambroise, saint Thomas rejette-t-il, modérément en paroles, énergiquement en fait, une division qui n'en est pas une.

Pour lui, les vertus cardinales sont des vertus particulières, qui se distinguent des autres et se distinguent entre elles par leurs objets, de telle sorte que leur principat tient à celui de leurs objets mêmes et à l'emploi spécial qu'elles font, relativement à ces objets, des conditions générales de force, de rectitude, de modération et de raison qui appartiennent à toute vertu[1].

1. Ia IIæ, Q. LXI, per tot.

VI. — PROPRIÉTÉS COMMUNES DES VERTUS

A. — Le juste milieu vertueux.

1. Sottes équivoques à écarter. — 2. Quelques précisions. — 3. Chaque vertu juste milieu entre deux vices. — 4. Le juste milieu n'est pas toujours au milieu. — 5. Le juste milieu n'est pas un indivisible.

1. — Les vertus ainsi divisées, on sera mieux en état de préciser certaines propriétés qui ne s'éclairent bien que par les distinctions qu'on vient de faire.

Première propriété : Toute vertu morale est un juste milieu. Dans cette proposition empruntée à Aristote, on a voulu voir un éloge de la médiocrité morale, du dilettantisme grec inconsidérément introduit dans l'éthique chrétienne. De tels jugements ne peuvent procéder que d'une étrange incompréhension. Si la brièveté aristotélicienne peut prêter ici à confusion, les explications thomistes ne laissent plus rien à désirer, si ce n'est l'attention du critique.

La vertu est par essence un pouvoir du bien. Pour la vertu morale, le bien ne peut consister que dans une exacte régulation de l'appétit à l'égard de sa matière. Cette régulation, c'est la raison qui la fournit, et il en est de son travail comme du travail de l'art, qui conforme la matière à sa règle. Quand la mesure de la raison manque à l'acte moral, le bien fait place au mal.

Mais si le bien consiste en un point fixe, sur la ligne de l'objet, il est évident que le mal, s'écartant de ce point, pourra s'en écarter en avant ou en arrière, par excès ou par défaut, ce que confirme l'induction partout où s'applique une règle. Ne dit-on pas, pour louer un effet de l'art : Il n'y a rien à y ajouter ni à y retrancher ? Or il est assez clair qu'entre l'excès et le défaut, la bonne mesure est un moyen terme. Il

apparaît donc manifestement que la vertu morale est un moyen terme[1].

Ce raccourci de raisonnement exclut déjà deux équivoques. On y voit que le juste milieu proposé à la vertu est un milieu *déterminé par la raison*, et non pas un milieu *par rapport à la raison*, comme si l'on disait, commentant de travers le « *sapere ad sobrietatem* », qu'il faut n'aller jamais au bout de sa raison, mais s'en tenir à une médiocre obéissance à l'égard de notre lumière.

Une pareille interprétation rend la thèse absurde et n'aurait donc pas de peine à la réfuter. Où prendrait-on le principe de modération ainsi invoqué, sinon dans la raison? A l'égard de celle-ci, la vertu est un extrême, et non pas un milieu. Son idéal est la raison intégrale. Tout ce qui déborde ce cadre lui est ennemi, et c'est précisément pour qu'elle ne déborde d'aucun côté qu'on lui assigne pour place le milieu qui la laisse à elle-même. C'est pour qu'elle soit *extrêmement* rationnelle, qu'on veut la voir *moyennement* située, entre deux pentes contraires qui la feraient fuir loin du raisonnable[2]. Par là se vérifie en se précisant la définition de la vertu par l'*ultimum potentiæ*, c'est-à-dire l'ultime perfection de la puissance ou l'ultime point où la puissance peut atteindre. Ce qui est difficile, en effet, c'est précisément ce juste équilibre rationnel qu'on réclame. Les déviations sont toujours faciles[3].

Deuxièmement, si l'on revient au milieu *déterminé par la raison*, et par conséquent à la matière d'action

1. Ia IIæ, Q. LXIV, art. 1 ; In II *Ethic.*, lect. 6 et 7 ; *Q. Unic. de Virtut. in communi*, art. 13. In III *Sent.*, Dist. XXXIII, Q. I, art. 3, Qa 1.

2. Ia IIæ, Q. LXIV, art. 1, ad 1m. Aristote avait deja dit : κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης (*Nicom.*, II, 6, 1107a, 6).

3. *Q. Unica de Virtut. in Comm.*, art. 13, ad 1m.

où la vertu règne, encore faut-il se souvenir que la matière de l'action morale revêt des conditions complexes, qu'on a appelées plus haut *circonstances*, et que la règle de raison s'applique non à la matière ou objet isolé de ses circonstances, ou revêtu de l'une d'elles à l'exclusion des autres, mais à tout le complexus par lequel se définit le cas.

Qu'il s'agisse donc de juger un acte quelconque, soit par exemple une conversation avec autrui, il ne suffira pas de dire, prenant garde à l'objet direct : Ne causez ni beaucoup ni peu ; ne causez ni avec beaucoup de gens ni avec trop peu de gens : la vertu est une moyenne. Raisonner ainsi serait puéril. Il est des occasions où la moyenne vertueuse est de causer beaucoup ; d'autres où elle est de se taire tout à fait. Il est des vertus, comme la magnificence, la magnanimité, la religion, le martyre, qui tendent, de soi, à l'extrême renoncement ou à l'extrême don : va-t-on les prohiber à l'instar des vices ?

La vérité est que l'objet ainsi jugé n'est pas toute la matière à laquelle la raison s'applique, ni par conséquent le seul objet de la vertu qui y porte. Déterminez d'abord cette matière intégrale, en disant : Il s'agit de faire telle chose, à l'égard de tel objet, de telle manière, en tels temps, lieux, voisinages, pour telle fin, étant soi-même tel, et tellement disposé. Après cela, dites : La raison veut que, tout bien considéré, on agisse de telle sorte, en comprenant encore dans cette détermination de la raison toutes les circonstances requises. Alors vous constaterez que ne pas aller jusqu'où la raison dit ainsi d'aller, c'est manquer à la vertu par défaut ; que dépasser ce but, c'est manquer à la vertu par excès.

Il est possible que l'application de cette loi prête quelquefois à des complications qui la rendent peu utile; mais sa justesse en soi est indiscutable. Cela veut dire, au fond : Ne sortez de la raison par aucune

porte; cela veut dire, au fond : La vertu est droite raison [1].

2. — D'ailleurs, pour préciser un peu mieux cette notion, il y a lieu d'observer que le milieu rationnel imposé à la matière des vertus peut coïncider avec un milieu qui serait celui de la matière elle-même (*medium rei*). Ainsi, il est rationnel que, achetant une marchandise, j'en paie le juste prix. Dans ce cas, ce qui convient à la raison du sujet (*medium rationis*) est identique à ce qui convient à la chose (*medium rei*).

De même, il est rationnel que, répartissant des charges ou des bénéfices sociaux, je tienne un compte exact de la qualité des personnes, de leurs droits et de leurs devoirs. Ici encore, ce qui convient à la raison coïncide avec ce qu'appellent les réalités objets de l'acte.

La différence entre les deux cas consiste en ce que l'égalité réelle s'établit : ici selon une proportion géométrique; là selon une proportion arithmétique. Or, ces deux cas appartiennent l'un et l'autre à la justice : justice *commutative* d'une part, justice *distributive* de l'autre.

En effet, selon saint Thomas, c'est en justice seulement que la coïncidence entre le milieu rationnel et le milieu réel peut se produire. Dans les autres vertus morales : tempérance, force et leurs annexes, les dispositions de l'agent contribuant à intégrer le cas, on ne peut déterminer ce qui convient par des mesures extérieures : le bien trouvera ses exigences dans un rapport de l'objet avec le sujet (*quoad nos*).

Et de cette différence initiale en découleront d'autres, relativement à l'excès et au défaut qui peuvent cor-

1. Ia IIæ, Q. LXIV, art. 2, ad 2m. Hoc ipsum quod quædam (*virtutes*) attingunt ad maximum pertinet in eis ad rationem medii, in quantum maximum attingunt secundum regulam rationis (*de Virtut. in Com.*, art. 13, ad 5m).

rompre le juste milieu de la vertu. Le milieu rationnel consistant en une mesure d'action en telle matière particulière, selon la détermination du sage, deux conditions y sont requises : la matière due ; les justes proportions de l'action relative à cette matière. Si la première condition n'est pas remplie, il y a défaut ; si la seconde, il y a excès. Exemple : ne pas manger, ou pas assez, quand il le faut et selon qu'il le faut, c'est pécher contre la tempérance par défaut ; manger, mais trop, mais hors de propos, mais avec un empressement excessif, pour un mauvais motif, etc., c'est manquer à la tempérance par excès. On aperçoit les difficultés de détail et les équivoques verbales qui pourraient s'introduire ici : elles tiennent à la simplicité peut-être un peu excessive de la thèse. En tout cas, celle-ci est claire. L'excès et le défaut s'établissent par rapport au sujet moral : l'excès en posant la matière sans ses conditions ; le défaut en refusant la matière à ses conditions.

Le milieu réel, lui, ne se rapportant plus au sujet, mais mesurant des objets pour satisfaire à une justice impersonnelle, le plus et le moins ne s'y établiront pas de même. On n'exige plus ici — pour autant qu'il s'agit de justice — les conditions qu'imposait tout à l'heure le sujet ; on se contente d'une égalité de chose à chose, ou de chose à personne. Donc, le plus et le moins, l'excès ou le défaut seront pris exclusivement de la quantité, ou en tout cas de ses équivalents. Quantité directement mesurée, dans la justice commutative ; quantité proportionnelle, dans la justice distributive. Comme d'ailleurs les parts ainsi taillées sont attribuées à des personnes : à moi et à autrui dans les échanges ; à autrui et à autrui dans les distributions, on conçoit que l'excès et le défaut devront se reporter des choses mêmes aux personnes qu'elles concernent, de telle sorte que l'excès sera de donner trop à l'un : le défaut de ne

pas lui donner assez, ce qui impliquera le contraire à l'égard de l'autre.

On voit que le plus et le moins deviennent ici corrélatifs et se distribuent, au lieu d'être absolus et exclusifs l'un de l'autre, comme dans le cas où ils avaient rapport au sujet moral [1].

3. — Une autre conséquence, encore, sort de là, c'est que les vertus morales autres que la justice, en même temps qu'elles établissent un juste milieu rationnel dans nos actes, seront elles-mêmes un milieu entre des vices contraires. Ainsi, la tempérance tient le milieu entre l'intempérance et l'insensibilité; la force tient le milieu entre la timidité et la témérité; la libéralité tient le milieu entre la prodigalité et l'avarice. La justice, elle, n'est le milieu de rien, parce que, ne se préoccupant pas de conditions subjectives, elle ne prête pas à l'alternative qui consiste à voir ces conditions privées habituellement de matière d'acte, ce qui donnerait lieu à un vice par défaut; ou la matière privée habituellement de conditions rationnelles, ce qui donnerait lieu au vice contraire. Ici, l'égalité tend à se poser ou à s'enfreindre, c'est tout, et il n'y a donc place que pour une opposition par oui ou par non, dualité, au lieu de la trinité que forme ailleurs chaque vertu menacée par deux vices [2].

4. — Enfin, de ce que le milieu vertueux est un effet de raison, on peut tirer encore deux conséquences éclairantes. Premièrement, il n'est pas nécessaire que le moyen terme choisi soit situé à égale distance des extrêmes. Ainsi, là où le bien consiste surtout à empêcher, comme dans la tempérance, la douceur, etc., la

1. Ia IIæ, Q. LXIV, art. 2, cum Comment. Cajet.; In III *Sent.*, Dist XXXIII, Q. I, art. 3, Qa 2.

2. *Loc. ult. cit.*

vertu est plus proche de l'insuffisant que du superflu. Là où le bien consiste surtout à promouvoir, comme dans la générosité, la vertu est plus semblable au superflu [1].

5. — Deuxièmement, le terme fixé par la raison entre deux extrêmes ne consiste pas en un point indivisible ; l'esprit mathématique appliqué ici conduirait à l'erreur morale. Il ne faut demander à chaque science que le degré de précision qu'elle comporte. Cela est un juste milieu pour la raison qui se présente à elle comme discernable par rapport à ce qui serait un extrême. Or, cela comporte du large. Même en physique, « on traite toute la masse de la terre comme un point, à l'égard de l'ensemble du ciel » : *a fortiori* en est-il ainsi dans les choses morales [2].

B. — La connexion des vertus.

1. Une première conception à écarter. — 2. Deux conceptions acceptables. — 3. La conception à retenir. — 4. Différence entre les sciences et les vertus. — 5. Une réserve nécessaire.

1. — La seconde propriété qu'attribue saint Thomas aux vertus morales nous est connue déjà : c'est leur connexion dans la prudence, et par là — cette conséquence est tout ce que nous avons à marquer — leur connexion entre elles.

On peut appeler vertu, en un certain sens du mot, toute disposition à agir, en une matière déterminée, dans un sens favorable aux vues rationnelles. Par exemple, on peut appeler tempérance, ou force d'âme, une inclination acquise ou naturelle vers un usage modéré des plaisirs ; vers une action vigoureuse contre

1. Q. Unica *de Virtut.*, art. 13, ad 13m.
2. *Ibid.*, ad 18m.

les obstacles. Si l'on s'exprime ainsi, en psychologue plus qu'en moraliste, les soi-disant vertus dont on parle [1] ne sont évidemment pas connexes. On peut s'exercer à la vigueur sans s'exercer à la retenue dans le plaisir, comme on peut s'exercer au tir sans s'exercer au chant.

Mais la vertu morale en sa notion intégrale (*virtus moralis perfecta*) n'est pas cela ; c'est une tendance au bien agir en une matière déterminée, c'est vrai ; mais selon toutes lés circonstances de la cause, non pas seulement eu égard à la matière prise isolément (*Inclinat in bonum opus bene agendum*).

2. — Or, ainsi envisagées, toutes les vertus sont évidemment connexes. Seulement, cette connexion n'est pas comprise par tous de la même façon, et la différence tient à ce que les vertus cardinales, où le lien des vertus doit évidemment se poser, ne sont pas distinguées de même.

On a vu plus haut que certains distinguent les vertus cardinales d'après des conditions générales qui se retrouvent plus ou moins en toute vertu, de telle sorte que la discrétion appartienne à la prudence, la rectitude à la justice, la modération à la tempérance, la fermeté d'âme à la force. Dans ces conditions, la connexion des vertus est manifeste ; car la fermeté, par exemple, ne peut être appelée vertu, si elle exclut la modération, la rectitude, la discrétion ; et il en est ainsi des autres.

3. — Que si, écartant cette division imparfaite, on revient à la division des vertus par objets, la connexion, quoique moins évidente, s'impose pour des raisons beaucoup plus profondes.

1. Saint Thomas nomme la vertu prise en ce sens *virtus imperfecta*, non pour dire qu'elle est inachevée en valeur : mais pour exprimer que sa notion même n'atteint pas à ce qu'est proprement la vertu. *Virtus imperfecta* signifie alors *virtus quæ non perficitur, scilicet secundum rationem virtutis*.

On a vu plus haut que toute vertu dépend de la prudence, en tant que celle-ci est incluse dans tout choix, et que toute vertu est une disposition aux bons choix. Inversement, toutes les vertus sont nécessaires à la prudence, en ce que ce sont elles qui donnent à l'appétit des tendances qui peuvent corrompre ou rectifier le jugement pratique. Dès lors, la connexion de toutes les vertus ne fait plus doute ; elle s'établit dans la prudence, qui dépend de tout, en nous, et dont tout dépend, attendu que la raison est notre lumière, mais que cette lumière brille ou se voile, à l'égard de la pratique, selon que l'appétit, qui entre en synthèse avec elle dans l'acte de choix, lui est ou non favorable.

On connaît la thèse thomiste relative à la motion réciproque du vouloir et de l'intelligence, dans la question du libre arbitre[1]. C'est là que s'amorce la décision présente. Si l'appétit meut la raison quant à l'*exercice*, parce que de lui relèvent les fins ; si la raison meut l'appétit quant à la *spécification*, parce que d'elle vient l'intelligible, tout ce qui tend à parfaire l'appétit à l'égard des fins ; tout ce qui tend à parfaire la raison à l'égard de l'intelligibilité immanente à nos actes, devra participer de cette mutuelle dépendance[2].

4. — Il n'en est donc pas des vertus comme des sciences, qui sont relativement indépendantes l'une de l'autre. L'homme expert en mathématiques peut ne pas savoir la chimie, parce que les conclusions mathématiques ne dépendent en rien de ce que la chimie enseigne. Les conclusions du mathématicien ne risquent donc pas d'être déviées par une ignorance ou une illusion de chimiste. Il n'en serait déjà plus de même là où des sciences diverses ont des points de coïncidence.

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, livre VI, ch. III.

2. Cf. Cajet, in Ia IIae, Q. LXV, art. 1, no XV.

Mais entre les vertus, la compénétration est totale. Toutes leurs matières sont liées, en tant qu'objets d'amour ou de haine, de plaisir ou de souffrance ; en tant qu'elles ont rapport à la vie, qui est une.

A cause de cela, on ne peut se conduire prudemment et vertueusement qu'à condition d'être mis en garde contre toute déviation, d'où qu'elle vienne. Puis-je être juste, si, quelque sentiment du droit que je possède, je suis esclave du plaisir, qui peut m'induire en mille péchés contre la justice? Puis-je être chaste, si, fort contre le plaisir, je risque d'être amené par ambition, orgueil, respect humain, timidité à corrompre ou à me laisser corrompre ? Une vertu n'est vertu que si elle tend à sauvegarder son objet contre tout : donc, une vertu n'est vertu que si elle tient à sa disposition toutes vertus, et elle les tient par la prudence, qui se tient elle-même en tenant également toutes les autres.

Régulateur réglé de toute vie humaine, la prudence, qui dépend de tout, défend tout, point de départ et point d'arrivée, dans le cercle vital, de toute l'activité raisonnable [1].

5. — Il ne suit pas de là que tout homme, pour être vertueux en quoi que ce soit, doive s'exercer effectivement en toute matière particulière. Le pauvre ne s'exerce pas à la magnificence, ni le serviteur aux vertus royales. Il est des vertus d'état qui ne s'acquièrent à titre achevé que dans cet état. Mais celui qui mène vertueusement une vie différente est le même qui ferait face à la première, le jour où il s'y trouverait engagé. Il en a donc d'avance les vertus ; non en soi, mais dans un équivalent de valeur (*in præparatione animi*) et, par surcroît, en pouvoir prochain d'acquisition intégrale (*in potentia propinqua*). la circonstance étant tout ce qui lui manque

1. *Artic. sup. cit.* ad 3m.

pour que sa prudence active, éprouvée en toute matière, s'exerce en une matière de plus.

On raisonnerait autrement, s'il s'agissait, au lieu de vocations particulières, d'occurrences communes, auxquelles n'échappe nulle vie humaine. En ce cas, celui qui ne s'exercerait point en la matière envisagée, la tempérance par exemple, prouverait qu'il s'y refuse ; qu'il n'est donc pas un sage ; qu'il n'est donc garanti contre le mal en aucune matière, et que, bien qu'exercé peut-être en telles matières de soi vertueuses, il n'est pas véritablement vertueux [1].

C. — L'égalité et l'inégalité des vertus.

1. Valeur relative des vertus considérées selon leurs espèces. — 2. Divers états d'une même vertu. — 3. Exagération stoïcienne. — 4. Etat des diverses vertus dans le même sujet. — 5. Valeur relative des vertus morales et de l'intellectualité dans l'homme. — 6. La science pour la science et l'art pour l'art.

1. — Les vertus étant connexes, on est amené à dire que, pour un même sujet, de même qu'elles naissent et disparaissent ensemble, ainsi elles croissent ou décroissent simultanément, et qu'une certaine égalité règne entre elles.

Il faut préciser cette notion, et, à son sujet, déterminer ce qu'il en est de l'égalité ou de l'inégalité des vertus sous les divers aspects où elles se présentent.

On peut demander d'abord si les différentes vertus prises en soi, selon leurs espèces, sont égales ou inégales en valeur.

La réponse est très évidente. Il n'y a pas plus d'égalité entre les vertus qu'il n'y en a entre les facultés qu'elles achèvent ou entre les objets qu'elles concernent.

1. *Hic.*, et IIa IIæ, Q. CLII. art. 3, ad 2m.

Pour les classer, il n'y a qu'à se souvenir de ce qui fonde la vertu. Leur fondement commun plus ou moins participé sera évidemment ce qui graduera en valeur les vertus humaines.

Or, on sait que toute vertu se fonde sur un rapport de nos actes avec la raison. Cela est vertueux qui est conforme à la raison. Cela est vertu qui tend, à titre de disposition interne, à assurer cette conformité. Plus donc une des dispositions vertueuses aura de rapport direct avec la raison, sera raison ou sera imbibée de raison, plus elle sera élevée dans l'échelle du bien humain, atteignant de plus près à ce qui en est la « racine ».

Pour ce motif, la prudence est préférée à toute autre vertu morale, car elle perfectionne la raison en soi, bien que sous la dépendance de l'appétit. L'appétit, lui, est perfectionné par les autres vertus en tant qu'il participe la raison : ses dispositions vertueuses sont donc comme des émanations de la prudence. Or ce qui émane, ce qui est participant est inférieur à ce dont il participe, tirant de là sa valeur.

Poussant plus loin, on dira que les dispositions de l'appétit se classent selon la même norme. La justice, la force, la tempérance et leurs annexes sont des vertus en tant qu'elles participent la raison : elles auront donc valeur, comme vertus, dans la mesure où elles participent la raison. Or, la justice, en ce cas, est la première ; car elle régit les mouvements de l'appétit rationnel et se rapporte à des objets qui concernent non seulement l'individu moral, mais le milieu universel où il s'agite.

A l'égard des pouvoirs sensibles, il y a lieu encore de préférer la force et ses annexes à la tempérance unie aux siennes ; car on a dit que l' « *irascible* », dont les mouvements impliquent résistance au plaisir et à la douleur ; dont l'effort, dépassant l'immédiat, poursuit

des fins utiles à l'individu ou à l'espèce, inclut une quasi rationalité qui le rend supérieur aux pouvoirs de concupiscence[1].

De plus, la force a pour rôle principal d'affermir l'homme dans des occasions où la victoire sur soi-même implique, de la part de la raison, une influence toute-puissante. Les périls de mort sont de ce nombre. La force, qui les concerne, est donc supérieure à la tempérance, qui ne met pas en cause notre plus grand bien à niveau : la vie ; mais seulement ses moyens, relativement à l'individu ou à l'espèce.

2. — On peut demander ensuite, sous le nom d'égalité ou d'inégalité des vertus, si telle vertu donnée est plus grande chez tel sujet que chez tel autre ; plus grande aujourd'hui ou demain chez le même sujet. En ce cas, il faut distinguer entre la valeur qui revient à une disposition du fait de l'extension de son objet, et celle qui lui revient du fait de sa domination sur le sujet.

De la première considération, on ne peut tirer aucune inégalité entre les vertus, vu qu'une vertu n'est telle que si elle s'étend à tout ce qui est de son domaine. Exclure de celui-ci quoi que ce soit, c'est exclure la raison, donc aussi la vertu, qui est raison selon son essence.

Il n'en est pas comme de la science et de l'art, qui peuvent avoir un objet restreint, bien que leur perfection suppose aussi l'universalité de l'aptitude. Un grammairien qui ignore une règle n'en est pas moins un grammairien. Un homme juste en toutes choses sauf le respect dû au droit d'un seul être, n'est pas à la vérité un homme juste. En cela, les stoïciens ont bien dit, affirmant que la vertu ne reçoit pas de plus et de moins, en ce que, par son essence, elle nous dispose à une application intégrale de sa règle.

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 203.

Mais si l'on regarde, au lieu de l'objet de la vertu, sa participation dans le sujet, alors les degrés sont infinis, et l'inégalité universelle. Les différences tiennent à ce que tel est mieux disposé qu'un autre, mieux disposé aujourd'hui qu'hier ou que demain à atteindre ce milieu rationnel qui est le but de la vertu humaine, soit que la nature y porte, soit que l'accoutumance y confère, soit que le jugement opère mieux, soit que quelque secours vienne d'ailleurs. Saint Thomas théologien mentionne ici la grâce.

3. — Les stoïciens avaient donc tort de dire, poussant à bout leur thèse, que nul ne doit être dit vertueux s'il n'est parfaitement disposé à ce que la vertu demande. On a dit déjà que le milieu vertueux ne se juge pas en rigueur, mais avec un certain large. Il y a donc place pour des degrés dans ce qu'on pourrait appeler le scrupule vertueux.

Ensuite, s'agît-il d'un objet qui prête à une appréciation rigoureuse, comme cela se produit en justice, reste qu'on peut atteindre ou de plus près, ou avec plus de facilité et de promptitude, ce point indivisible. Les sagittaires qui visent tous la même cible n'en sont pas moins classés comme tireurs, bien que tous soient tireurs[1].

4. — Une question plus subtile est celle de savoir si toutes les vertus qui habitent un sujet à un moment donné sont égales entre elles, je dis d'une égalité de proportion, de telle sorte qu'elles croissent ou décroissent ensemble et soient ou toutes plus grandes ou toutes plus faibles d'un sujet à un autre sujet, pareilles en cela aux doigts de la main, qui, bien qu'inégaux chacun à chacun et inégaux aussi d'un homme à un autre, gardent cependant, en gros, une proportion identique.

1. Iª IIæ, Q. LXVI, art. 1.

En dépit du paradoxe apparent, la vérité est bien cela, et cette vérité ressort de celle qui est acquise sous le nom de connexion des vertus. L'égalité proportionnelle est-elle autre chose qu'une connexion de quantité ?

Naturellement, la double conception exposée alors devrait ici faire retour. Si les vertus morales qui contiennent toutes les autres, à savoir les vertus cardinales, sont conçues comme des conditions générales requises en toute matière vertueuse, il va de soi qu'un degré de vertu en matière quelconque appelle le même degré de ses quatre conditions. « Si tu dis, écrivait Augustin : Voici deux hommes égaux en force d'âme ; mais l'un d'eux est plus prudent que l'autre, il s'ensuit donc que la force de l'un est moins prudente que celle de l'autre. Ils ne sont donc pas égaux en force, vu que la force de l'homme prudent est une meilleure force. »[1]

Si au contraire les vertus se distinguent par matières, alors la connexion des vertus tient à ce que la prudence les pénètre, et les conditionne toutes précisément selon qu'elles sont des vertus, c'est-à-dire des dispositions rationnelles, bien que les inclinations subjectives qu'elles emploient ne soient pas, elles, connexes.

Partant de là, on comprend que le règne de la raison étant établi dans tel homme, à tel moment, selon un certain degré que détermine sa prudence, toutes les vertus, en lui, s'élèveront à ce même degré, pour autant que la vertu est jugée selon ce qui lui donne sa *forme*, à savoir la raison immanente. Il en est comme dans les vases communicants, où le liquide monte au même niveau, quelle que soit la forme des vases.

Si l'on parlait de ce qui joue le rôle de matière, dans nos dispositions morales, à savoir les inclinations naturelles ou acquises, le pli psychologique distingué de son usage rationnel, alors, rien n'empêche que l'un croisse

1. Saint Augustin, *De Trinitate*, l. VI, ch. IV.

en ceci et non pas en cela; aujourd'hui en ceci et non pas en cela. L'inégalité et la variabilité sont ici la règle [1].

5. — Que si maintenant l'on se souvient du sens large accordé antérieurement au mot vertu et si l'on demande : Les vertus morales, actuellement étudiées, sont-elles plus ou moins élevées en valeur, plus ou moins précieuses que les *vertus intellectuelles* telles que la science, l'art, le sens des évidences rationnelles, la sagesse ? saint Thomas fait une réponse qu'il n'est pas indifférent de noter ; car elle révèle à plein sa conception de la vie et de l'homme.

Il a été dit plus haut que les vertus morales, contrôlant l'appétit, qui est le moteur universel de l'homme, sont règle universelle d'*exercice*, même à l'égard de pouvoirs de l'âme dont la spécificité les domine. Si donc on parle d'exercice, c'est-à-dire d'emploi de ce qui est en nous pour le faire passer à l'acte, alors, les vertus morales sont en tête. Par elles, en effet, nous sommes mis en état de conduire notre vie avec sagesse, au lieu de l'abandonner, y compris ses richesses intellectuelles, sur les pentes si glissantes des passions.

Au point de vue de la permanence aussi bien que de l'urgence des services, ce sont elles, encore, qui prévalent ; car l'occurrence est toujours là, où elles peuvent nous sauver du mal, nous pousser au bien, alors que la science ou l'art n'ont pour eux qu'un champ sans cesse réduit par les nécessités de l'existence [2].

D'ailleurs, l'exercice des vertus morales est une condition nécessaire aux vertus intellectuelles elles-mêmes [3].

Malgré tout, on ne peut pas dire tout court : La vertu morale est supérieure à la connaissance. Absolument

1. Ia IIæ, Q. LXVI, art. 2 : Q. V, *de Virtut.* (*de Virtut. cardinal.*), art. 3.

2. In I *Ethic.*, lect. 16.

3. *Ibid.*, et saepe alibi.

parlant, une disposition de l'âme ne se juge point par rapport à l'emploi ; mais par rapport à l'objet qui lui donne son espèce. Que la volonté avec ses pouvoirs additionnels, appelés vertus, soit le moteur de l'intelligence, cela ne prouve donc pas que la volonté soit supérieure à l'intelligence, ni que ses pouvoirs vertueux soient au-dessus des pouvoirs de l'esprit.

Un tel primat de l'action morale est insoutenable.

La moralité est un moyen universel ; mais ce n'est qu'un moyen. La connaissance est fin en soi, se rapportant à la finalité toute dernière. L'adage célèbre : *Melius est philosophari quam ditari* peut s'appliquer même aux richesses morales. Si fort souvent, de fait, cet ordre de valeurs se renverse, c'est pour des causes accidentelles ; par exemple parce que la recherche intellectuelle, mal réglée au point de vue de ses circonstances, se retourne pour ainsi dire contre soi-même, s'écartant de la voie au bout de laquelle l'intellect a ses satisfactions supérieures.

Toujours est-il que le proverbe inverse : *Primo vivere, deinde philosophari*, n'est vrai que sous condition, en tant que le vivre est nécessaire pour la contemplation. L'autre est vrai, au contraire, absolument, bien qu'il soit limité, en ses applications, par les occurrences.

6. — On tirera de là que pour saint Thomas, la science ou l'art n'ont pas à justifier de leur utilité morale. L'Aquinate signerait, bien qu'on en ait largement abusé, cette proposition d'apparence paradoxale : Ce qu'il y a de plus beau et de plus précieux, c'est l'inutile[1].

Certes, un surcroît d'utilité, dans une chose qui a son

1. « Virtutes intellectuales speculativæ, ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est » Ia IIæ, Q. LXVI, art. 3, ad 1m.

prix par elle-même, ne peut pas être dédaigné. On pourra le préférer; on le devra même souvent, vu les circonstances. Mais la raison de cette préférence, si elle est poussée à fond, ramènera à ceci que l'utilité obtenue se sera reversée sur une intellectualité ultérieure, de sorte que l'art ou la science utiles à ceci ou à cela, fût-ce à la morale, ne sont au fond que l'art ou la science utiles à eux-mêmes. A en parler absolument, il faut donc dire qu'ils sont indépendants de tout rôle utilitaire, et que leur honneur est de ne servir à rien.

La thèse thomiste de la contemplation préférée à l'action se rattache à cette pensée. Cette autre audace aristotélicienne à laquelle saint Thomas adhère sans crainte de verser dans le *mandarinat*, je veux dire la thèse qui fait rouler tout l'ordre politique autour de la contemplation du divin, en est aussi parente. Lui qui exalte si fort la prudence, cette « maîtresse de la vie », conductrice et modératrice universelle des hommes, en vient à la mépriser presque, même sous sa forme la plus haute, la prudence sociale, quand il compare son œuvre à celle de la sagesse spéculative.

Dans le haut objet de celle-ci, la prudence politique n'a pas à s'introduire indiscrètement (*non habet se intromittere*); elle ne lui commande pas, mais le contraire; « *car l'homme spirituel juge de tout et n'est lui-même jugé par personne* ». Ce que fait la prudence politique, c'est d'arranger toutes choses de telle façon qu'un plus grand nombre d'hommes puissent plus facilement, plus sûrement et plus longtemps vaquer aux occupations supérieures, et en cela, elle se fait voir la servante de la sagesse intellectuelle, puisqu'elle conduit à elle, ouvrant le chemin pour qu'on aille à elle, comme fait le portier d'un roi (*sicut ostiarius ad regem*)[1].

1. *Ibid.*, art. 5, ad 1m; In VI *Ethic.* lect. 6; Cf. Ia IIæ, Q XCIV, art. 4.

CHAPITRE VII

LES VERTUS EN PARTICULIER. LA PRUDENCE

I. — NATURE ET CONDITIONS DE LA PRUDENCE

1. Nécessité de cette étude. — 2. L'ordre suivi par saint Thomas. — 3. Rappel de la notion de prudence. — 4. Les divers actes de la prudence. Rôle capital de l'imperium. — 5. La vraie et parfaite prudence incompatible avec l'immoralité. — 6. Les sources de la prudence. — 7. Comment se perd la prudence. — 8. Éléments intégrants de la prudence. — 9. Sous-espèces et annexes de la prudence.

1. — « Après la considération générale, il est nécessaire, en matière morale, de considérer chaque chose en particulier; car les discours universels sont ici les moins utiles, vu que les actions sont relatives aux cas singuliers. »[1]

Nous devons donc suivre notre philosophe non dans tous les détours que prend ici sa pensée, mais dans les principaux chemins où elle s'engage.

Nous aurons à regretter qu'une méthode impérieuse nous défende d'écouter saint Thomas théologien. Toutefois, si maint trésor échappe ainsi à nos prises, l'abondance de nos biens sera capable de faire envie à de soi-disant riches.

2. — La division des vertus, ci-dessus exposée, devra nous servir de base, bien que, au point de vue d'une exposition méthodique des matières morales, elle ne

1. IIa IIæ, *Prologus*.

soit pas sans quelques inconvénients. Il en résultera, ainsi qu'on va le voir, des distinctions, des divisions et des subdivisions un peu en broussaille. Mais étant donné notre objet, mieux vaut pour nous une plus grande fidélité qu'une commodité toujours discutable[1].

3. — Parmi les vertus dites *cardinales*, auxquelles on a ramené toutes les autres, la prudence tient le premier rang. On sait ce qui la caractérise. C'est une vertu intellectuelle à matière morale. Elle réside dans l'intellect, mais en tant que l'intellect juge l'action et qu'il l'*ordonne* dans les deux sens du mot : *ordinare*, *imperare*. De là vient le caractère général de cette vertu, en laquelle toutes s'unissent.

On en a dit assez sur ce rôle et sur les conceptions très originales de saint Thomas au sujet de la prudence, pour n'avoir pas à y revenir. Elle est le lien des vertus : on devait la définir nécessairement quand on marquait les relations de ces dernières. Il reste à compléter sa notion; en elle-même tout d'abord, ensuite dans ses annexes.

4. — La prudence étant la règle de l'agir (*recta ratio agibilium*), les divers rôles de la prudence se prendront des postulats de l'agir.

1. Cajetan fait remarquer que la division traditionnelle des devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même, outre qu'elle est la plus pratique, est aussi la plus philosophique : qu'elle est « première », c'est-à-dire fondamentale. En effet, la *personne* étant seule *fin en soi*, est seule capable d'être offensée ou favorisée vraiment. Ne pécher contre personne, c'est ne pas pécher du tout, et ne s'employer pour personne, c'est, moralement, ne rien faire (Cajet., in Iª IIæ Q. LXXXI, art. 1). Saint Thomas est nettement de cet avis (Iª IIæ. Q. LXXII, art. 4). S'il n'en a pas tenu compte dans son exposé, c'est pour des raisons traditionnelles.

Une autre division plus logique encore à beaucoup d'égards était fournie à saint Thomas par sa théorie des tendances naturelles, des fonctions primitives auxquelles la morale doit donner satisfaction. Montrer ce que la raison doit conclure, en des occurrences diverses, de notre instinct de conservation, de notre instinct sexuel, de notre instinct social, de notre instinct religieux bien compris, ce serait une marche excellente.

Le premier est le *conseil*, qui représente, en morale, l'invention. « Tenir conseil, en effet, c'est chercher. »

Le second est le *jugement*, qui s'applique à ce qui a été trouvé et le consacre.

Le troisième, le plus important de tous, car il caractérise la prudence vertu par rapport à des dispositions purement intellectuelles, c'est l'*imperium*. On sait assez quelle géniale conception s'en forme saint Thomas. Une part immense non seulement de sa morale, mais de sa psychologie et de sa métaphysique de l'âme tient en ce mot. Nous y avons largement insisté, comme sur une des plus originales notions thomistes. Ce qui peut résumer tout, c'est ceci : L'imperium représente la raison pratique jouant son rôle ultimement pratique, c'est-à-dire étreignant l'action même, en vue de l'imbiber de raison, au lieu de s'en tenir aux déterminations théoriques.

Prendre conseil, juger, c'est une préparation à l'action. A supposer cette préparation utilisée dans l'action même, grâce à l'imperium prudentiel, on l'attribuera elle aussi à la prudence, et elle en deviendra vertueuse. Au contraire, l'utilisation faisant défaut, le jugement et le conseil se trouveront dépréciés au point de vue proprement moral ; ils seront rejetés à la science pure.

C'est par là que la prudence vertueuse se distingue de l'art, dont le propre est de juger, plus que d'agir. La preuve, c'est que celui-là est un meilleur artisan ou un meilleur artiste, qui exécute mal le voulant, que s'il exécutait mal ne le voulant pas. L'inverse a lieu pour la prudence. Celui-là en manque davantage qui agit mal en connaissance de cause, parce qu'il défaille en ce qui importait surtout : imposer la raison à l'action, au lieu d'en concevoir simplement les normes [1].

5. — Il suit de là que le pécheur habituel ne saurait

1. Iª IIæ, Q. XLVII, art. 8 ; Q. I *de Virtut.*, art. 12.

être appelé prudent, tout au moins de la prudence vraie et complète qu'on vient de décrire.

On dit *vraie* et *complète* parce qu'il y a là diverses étapes. Qu'un homme sache décider de ce qui convient en vue du mal, et s'y applique, c'est une prudence si l'on veut ; mais c'est une prudence perverse, et, parlant moralement, on devra l'appeler une fausse prudence. On ne dit pas d'un homme qu'il est bon parce qu'il est un bon voleur.

Que si c'est en vue d'un bien qu'on cherche et qu'on décide, reste à savoir si ce bien est dûment rattaché à la norme suprême, à savoir la fin dernière, qui joue en morale le rôle de premier principe. Faute de quoi la prudence dont on parle peut être vraie, puisqu'elle s'inquiète d'un bien ; mais elle est incomplète (*imperfecta*). Telle est la prudence du navigateur ou du négociateur qui sauvegarde des biens humains sans se souvenir de leur orientation morale.

Enfin, le conseil et le jugement prudentiels fussent-ils relatifs à un vrai bien et attentifs à ses fins morales, reste à savoir s'ils concluent à l'action ou s'ils s'en tiennent au *jugement de conscience*, qui est encore théorie pure. Appellera-t-on prudent l'homme qui proclame le bien et qui fait le mal ?

La prudence vraie et complète n'est donc le fait que des bons. La fausse prudence est le fait des méchants. La troisième est commune, du moins celle qui s'arrête à des fins non reliées à la fin suprême ; car l'autre, qui demeure théorique, est aussi l'apanage des mauvais[1].

Comme d'ailleurs l'action est relative aux infinies complications du réel, qui nous est inépuisable ; comme elle nous jette dans le *singulier*, auquel n'est adéquate nulle combinaison théorique de l'esprit, une certaine inquiétude vertueuse semble tenir à la prudence sous le

1. IIa IIæ, Q. XLVII, art. 13 ; Q. V *de Verit.*, art. 1 ; In VI *Ethic.*, lect. 10.

nom de *sollicitude*. D'où le précepte : Agir promptement; se décider lentement[1].

6. — On peut se demander si la prudence est naturelle à l'homme, en quel sens, et dans quelle mesure elle s'acquiert.

La réponse sort tout naturellement de nos prémisses.

La prudence part des principes plus ou moins généraux de la conduite pour les appliquer à des occurrences particulières. Il lui faut donc envelopper les uns et les autres. Les principes tout à fait généraux sont connus de tous, comme on l'a vu a propos de la loi naturelle. Mieux encore que les sources instinctives de la science, chose plus qu'humaine, disait Aristote, les sources de la pratique sont immédiatement perçues de tous les esprits. Mais les principes moins universels ont besoin d'être acquis. Ils le sont soit par expérience personnelle, soit par l'enseignement. Aussi réserve-t-on la prudence aux vieillards, qui ont beaucoup vu et qui ont pu longuement comparer.

Quant aux occurrences auxquelles les principes généraux de la pratique s'appliqueront, elles peuvent avoir un double caractère. Ou elles sont des fins, comme la conservation de l'individu, de l'espèce, etc. ; ou elles sont des moyens. Les fins étant déterminées en soi peuvent l'être aussi en nous et faire l'objet de dispositions natives. Certains hommes sont portés naturellement aux fins des vertus, comme à la véracité, au respect du bien d'autrui, ou à telle autre fin vertueuse. Y étant disposés, ils ont à cet égard un bon jugement. Mais cela n'est pas encore la prudence. Ces fins des vertus ont besoin ensuite de trouver leurs moyens; elles sont objet à sauvegarder dans l'action pratique, et c'est à la prudence qu'est commise leur sauvegarde. La prudence a donc pour matière tout l'indé-

1. Ia IIæ, Q. XLVII, art. 9, cum resp. ad 2m.

terminé des personnes, des choses et des circonstances, qui sont, au vrai, un infini. Elle ne peut donc être dite naturelle. On y est seulement plus ou moins apte, comme on l'est à l'acquisition de la science.

La prudence animale, elle, est naturelle, parce que les chemins que prend l'action ne sont pas moins déterminés, chez l'animal, que les fins qu'elle poursuit. L'oiseau veut naturellement faire son nid, et il ne veut pas moins naturellement apporter des pailles. Mais l'homme, qui a des fins déterminées aussi, se trouve libre à l'égard des moyens. Libre, c'est-à-dire en puissance, par sa raison, à un infini de déterminations possibles. Ses choix ont donc à être réglés, et la prudence qui les règle ne peut venir que de lui. C'est son honneur d'être remis « aux mains de son propre conseil »[1].

7. — Comment la prudence croît, et en quelle dépendance elle se trouve, sous ce rapport, à l'égard des vertus morales, c'est ce qu'on a dit plus haut. On en peut augurer de quelle manière elle périt. Ce n'est point à la manière de l'art, ou de la science, qui, consistant dans le connaître seul, sont atteints par l'oubli. La prudence, elle aussi, dépend évidemment de la mémoire dans la mesure où la connaissance y est incluse ; mais puisque le vouloir y intervient, puisque son acte principal est d'intimer la raison aux actes, ce qu'elle fait sous l'influence du vouloir, elle ne peut dépendre de la mémoire comme la science. C'est bien plutôt par les passions, qu'elle périt. « *Le délectable et le triste pervertissent l'estimation de la prudence* », écrit Aristote[2]. On en a dit assez pour éclairer cette question redoutable[3].

8. — Reste à déterminer avec précision les éléments

1. IIa IIæ, Q. XLVII, art. 15, cum resp. ad 2m et 3m.

2. VI *Ethic.*, c. V : apud S. Thomam, lect. 4 : IIa IIæ, Q. XLVII, art. 16.

3. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 237-260

qui intègrent la prudence (*partes integrales*) ; ses sous-espèces (*partes subjectivæ*) et ses dépendances (*partes potentiales*).

Les éléments ou conditions internes de la prudence sont la *mémoire*, l'*intelligence*, l'*aptitude à apprendre* (*docilitas*), la *promptitude* à découvrir les chemins de l'action (*solertia*), la *raison déductive*, la *faculté de prévoir et de régler l'avenir* (*providentia*), la *circonspection* et la *vigilance* (*cautio*).

Il est inutile d'insister longuement sur ces évidences.

Le rôle de la mémoire est clair. La prudence suppose l'expérience. Expérience est une fille de Mémoire. Il n'est pas surprenant que la partie inférieure de l'âme, à laquelle la mémoire appartient[1], soit requise là où il s'agit d'appliquer des principes à des faits, c'est-à-dire de se mouvoir au milieu d'un infini de conditions matérielles. La prudence relie le ciel à la terre, pourrait-on dire, puisqu'elle applique la *forme*, qui est divine, à la matière, qui évolue dans le temps ; puisqu'elle a pour mission d'imposer l'idéal, qui est de là-haut, à l'action, qui est de ce monde[2].

L'*intelligence* qu'on dit faire partie de la prudence est cette exacte estimation des réalités morales qui qualifie, à nos yeux, l'*homme de sens*. Estimation qui est ici presque l'essentiel, vu que les principes généraux de l'action nous seraient inutiles, si des mineures de fait ne venaient en diriger l'application.

La *docilité de l'esprit* met à notre service, en vue de nous conduire prudemment, l'expérience des autres, particulièrement de ceux qui ont beaucoup vécu, soit que l'âge, soit que les occurrences les aient mis en contact avec les fins utiles à poursuivre. La simple énonciation d'un sage, a dit Aristote, n'a pas moins de prix,

1. On a vu qu'il n'y a pas, à très proprement parler, de mémoire intellectuelle. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 173.

2. IIa IIæ, Q. XLIX, art. 1, cum resp. ad 1m.

en morale, qu'une démonstration[1]. La raison en est que la démonstration morale est toujours aléatoire, les circonstances variant à l'infini et ne permettant donc pas une enquête suffisante, à moins d'un long espace de temps et d'une application continue, inaccessible au plus grand nombre[2].

La *promptitude d'esprit* en usage ici est celle qui nous met en état de juger par nous-même, *ex abrupto*, comme jugent les gens rassis, ceux dont nous utilisions l'expérience[3].

La *raison déductive* a aussi sa place dans un ordre de choses où constamment on passe des principes généraux de la conduite à des conclusions plus ou moins lointaines, toujours difficiles à y rattacher, et incertaines[4].

La *providence* ou faculté de prévoir et de disposer l'avenir est tellement nécessaire à la prudence qu'il coïncide en quelque sorte avec elle (*prudens, providens, procul videns*). Tout le rôle de la prudence est en effet relatif aux futurs contingents, le nécessaire échappant à nos décisions, contrairement à ce qui a lieu pour la providence divine, et le passé tournant à la nécessité en ce que, une fois posé, il ne peut plus ne pas être. La faculté providentielle de l'âme est donc ici le principal ; le *conseil*, le *jugement*, l'*imperium* en dépendent ; tout le reste y tend et y trouve sa raison d'être, moyennant quoi on pourra dire, en morale comme en politique : Gouverner, c'est prévoir[5].

La *circonspection* est une faculté d'attention à l'égard des circonstances qui peuvent influer sur nos décisions pratiques Par exemple, « donner des signes

1. VI *Ethic.*, ch. XI, *in fine*
2. IIa IIæ, Q. XLIX, art. 3.
3. *Ibid.*, art. 4.
4. *Ibid.*, art. 5.
5. *Ibid.*, art. 6, cum resp. ad 1m.

d'amitié à quelqu'un paraît utile en soi pour provoquer de sa part des sentiments semblables ; mais si ce quelqu'un est orgueilleux, s'il nous soupçonne d'adulation, là n'est plus la conduite convenable »[1].

La *vigilance* fait que l'homme prudent ne se laisse pas prendre aux apparences trompeuses que présentent souvent les objets de l'action, les mouvantes réalités où se débat l'homme moral offrant un mélange de vrai et de faux, de bien et de mal où il est difficile de se reconnaître. « Ici-bas, le bien est sans cesse exposé aux pièges du mal ; le mal prend la figure du bien. Il faut donc que l'homme prudent tende au bien de manière à éviter le mal. » C'est ce que tente sa vigilance.

Il est sans doute qu'on sera mis fort souvent en défaut, une infinité de maux menaçant toujours nos vies. Mais il appartient au sage, après avoir prudemment écarté ce qui dépend de la prudence, de se soumettre, d'abord, à l'inévitable, puis de se mettre en état de défense par un établissement de sa vie qui réduise au minimum le dommage[2].

9. — Les sous-espèces de la prudence, qui sont, selon saint Thomas, la *prudence royale*, la *prudence politique*, la *prudence domestique* et la *prudence militaire* sont objets de sociologie.

Quant aux annexes attribuées à la prudence, elles ont pour rôle de parfaire le *conseil* et le *jugement*, la prudence proprement dite étant relative à l'*imperium* comme à son acte principal.

Ce sont : le *don de conseil* (*eubulia*, εὐβουλία), le *bon sens* (*synesis* σύνεσις) et, pour élever celui-ci à la hauteur de circonstances délicates, un sens de l'exception néces-

1. *Ibid.*, art. 7.

2. *Ibid.*, art. 8, cum resp. ad 3m.

saire que saint Thomas appelle *gnome* (γνώμη), empruntant ces trois mots à Aristote.

Si l'on distingue le don de conseil du bon sens relatif au jugement, c'est que certains sont prompts à agiter un problème moral, qui sont moins aptes à le résoudre. Une certaine vivacité d'imagination leur vient en aide dans le premier cas ; elle les abandonne dans l'autre, où une sensibilité générale bien équilibrée (*sensus communis*) doit soutenir l'intelligence[1].

Si, d'autre part, on exige deux sous-vertus pour procurer le bon jugement, c'est que les circonstances du jugement ne sont pas toujours de même ordre. De même que le jugement scientifique et le jugement philosophique diffèrent, parce que leurs principes sont d'un ordre différent : ainsi en est-il dans les jugements pratiques. Certains d'entre eux ne font appel qu'aux données courantes, et leurs solutions sont faciles. Mais il est des cas où les données courantes ne peuvent pas être obéies. Des intérêts supérieurs survenant, il y a lieu de corriger les solutions immédiates pour les mettre en harmonie avec les lois les plus élevées de la moralité.

Ainsi, selon l'exemple classique invoqué si souvent, il est de règle de rendre un dépôt, et la prudence commune le proclame ; mais il est telles circonstances où l'intérêt privé ou public exige qu'il n'en soit rien, et le jugement est alors plus délicat de beaucoup. Il en est comme dans la nature, où la génération normale s'explique par les caractères connus des engendrants : où les anomalies ne peuvent s'expliquer que par un appel toujours aléatoire aux phénomènes les plus généraux de la nature[2].

1. *Ibid.*, Q. LI, art. 3.
2. *Ibid.*, art. 4.

II. — LES VICES OPPOSÉS A LA PRUDENCE

1. Vices opposés à la prudence par défaut. — 2. Leur source principale. — 3. Vices opposés à la prudence par excès. — 4. Leur source.

1. — Les vices ou les défauts opposés à la prudence correspondent aux divisions susdites. C'est, en général, l'imprudence. C'est, à l'égard des sous-espèces, la *précipitation* ou *témérité*, qui s'oppose au bon conseil ; l'*inconsidération*, qui empêche le jugement droit ; l'*inconstance* et la *négligence*, qui affectent l'*imperium*, acte propre de la prudence prise en son sens le plus précis.

Saint Thomas fait remarquer que *précipitation*, au sens physique, cela signifie chute de haut en bas sans degrés réguliers intermédiaires. Dans l'âme, le haut et le bas sont représentés l'un par la raison, faculté supérieure, l'autre par les mouvements corporels au moyen desquels s'exécutent nos décisions. Les degrés intermédiaires sont, normalement, la mémoire du passé, l'intelligence du présent, la prévision active de l'avenir, le raisonnement qui rapproche les extrêmes, l'utilisation de l'expérience d'autrui. Manquer de passer opportunément par ces degrés, c'est précipitation, et il en résulte une perversion du conseil [1].

La perversion du jugement est le fait de l'homme *inconsidéré*, dont saint Thomas définit l'attitude comme comparable à celle du savant qui manque de raccorder les conclusions aux principes de sa science. *Considérer*, en effet, c'est juger de la vérité d'une chose conformément aux principes de sa vérité [2].

Enfin, l'*inconstance* et la *négligence* sont comprises par saint Thomas en un sens précis qu'a oublié l'usage.

L'*inconstance* consiste à délaisser, au moment du

1. *Ibid.*, Q. LIII, art. 3.
2. *Ibid.*, art. 4.

choix, le vrai bien envisagé dans le conseil et dans le jugement préalables. La raison a su débattre, conclure, et elle ne sait pas commander. Cet abandon *in extremis* tient sans doute à une intervention étrangère : une volonté mauvaise ou une passion sont venues vicier son mouvement. Mais comme la raison a de quoi résister à ces influences, son abstention constitue un vice. Elle s'est abandonnée elle-même. Elle a été *in-con-stante* [1].

Que si la raison défaille ainsi sans que ce soit par une intervention passionnelle, mais par une coupable inertie volontaire, il y a lieu à *négligence*. *Negligens*, *nec-eligens*, dit Isidore l'étymologiste. Un tel oubli est coupable plus ou moins selon l'importance de ce qu'il omet. Il peut l'être gravement, même en matière légère, si la négligence procède du mépris de la loi [2].

2. — Saint Thomas attribue particulièrement à la luxure les déformations opposées à la prudence.

On a dit que la délectation trop véhémente ou indiscrètement recherchée tend à absorber l'homme au point de lier ses pouvoirs supérieurs et comme de le faire devenir chair. L'animalité prédomine alors en lui et impose ses fins. Le jugement prudentiel sera donc corrompu, lui que les fins installées en nous conditionnent.

L'envie, la colère, l'avarice, l'ambition tendent à détourner la raison de ses chemins; la luxure travaille à l'éteindre. Les unes empêchent d'entendre la voix intérieure en distrayant le sujet moral ; la luxure le rend sourd [3].

3. — Il est d'ailleurs des vices qui corrompent la

1. *Ibid.*, art. 5.
2. *Ibid.*, Q. LIV, per totum.
3. Q. XV *de Malo*, art. 4 ; IIa IIæ, LIII, art. 6, cum resp. ad arg.

prudence non plus en combattant ce qu'elle suggère ; mais en abondant trop dans son sens.

Le théologien connaît une *prudence de la chair* que le philosophe ne peut manquer de condamner à son tour, puisqu'elle consiste à orienter l'action vers des fins relatives, en faisant fi des fins suprêmes, ou en tout cas en s'écartant plus ou moins de ce qu'elles règlent [1].

Il doit aussi dénoncer une certaine *astuce*, qui, en vue du bien ou du mal, use de machinations et de faux fuyants, de manœuvres dolosives ou de fraudes, comme dans les sciences spéculatives on se sert de sophismes, que ce soit pour bien ou pour mal conclure [2].

Enfin, une *sollicitude* désordonnée de ce qui n'appartient pas, de soi, à l'ordre moral, et qui peut s'y orienter bien ou mal, est aussi une corruption de la prudence. S'inquiéter du temporel comme s'il était une fin dernière ; s'inquiéter au delà du nécessaire, en faisant tort, par là, aux préoccupations plus urgentes ; s'inquiéter hors de propos, quand la Providence est là, prête à se charger de tout souci que la moralité ne nous impose pas ; s'inquiéter enfin hors de l'occasion, au lieu de laisser à chaque jour ou à chaque besoin survenant *sa malice*, c'est un désordre qui dans le premier cas est grave ; qui est certain, tout au moins, dans les autres.

4. — Comme saint Thomas avait attribué principalement à la luxure les vices opposés à la prudence par défaut, ainsi attribue-t-il principalement à l'avarice les vices opposés à la prudence par excès. C'est que la rectitude prudentielle n'a pas de meilleure occasion de se prouver que la justice, et que l'avarice, en tirant à soi, désorganise à fond la justice. Comme donc l'intempérance luxurieuse, bien que la raison y fléchisse, prouve

1. IIª IIæ, Q. LV, art. 1 et 2.

2. *Ibid.*, art. 3, 4 et 5.

surtout la violence effrénée du désir et la lâcheté, le déliement de nos énergies morales : ainsi l'injustice, dont l'avarice est le grand pourvoyeur, prouve la perversité de la raison, qui refuse l'égalité des gens et des choses.

CHAPITRE VIII

LA JUSTICE

I. — IDÉE GÉNÉRALE DE LA JUSTICE. LE DROIT

1. L'importance du sujet en extension. — 2. La notion du Droit. — 3. Droit naturel et droit positif. — 4. Droit naturel et droit des gens. — 5. Le droit proprement dit et le droit au sens large. — 6. Définition de la justice. — 7. La justice à l'égard de soi-même. — 8. Justice particulière et justice générale ou légale. — 9. La justice générale vertu des chefs. — 10. Toute vertu est une justice. — 11. Point de vue capital du thomisme.

1. — La justice doit retenir plus longtemps que la prudence le philosophe ; car sa matière a plus d'étendue, bien qu'elle ait moins de profondeur. La prudence est relative à tout, même à la justice ; elle conditionne toute vertu et paraît, à certains égards, s'y confondre. Mais sa généralité, qui en fait l'importance suprême, fait aussi la brièveté du discours.

En matière de justice, on verse au contraire dans le particulier, qui est infini, et pour le serrer de près autant qu'il se peut, on doit instituer de longues recherches.

2. — Avant de parler de la justice en elle-même, il convient de dire quel en est l'objet.

Toute vertu se proposant de rendre droite l'action humaine, l'objet propre d'une vertu est nécessairement une certaine rectitude à introduire. Mais on a vu que la rectitude de certaines actions se prend par rapport

au sujet moral ; que certaines autres sont droites comme réalisant, à l'égard d'autrui, une *équité* ou égalité dont la raison est le juge.

Ce n'est pas que l'agent moral puisse jamais être oublié, dans l'appréciation à porter sur ses actes ; ni que le sujet moral puisse être jugé indépendamment de ce qui en sort. Mais à regarder l'action en elle-même, alors qu'on ne peut la dire tempérante, ou forte, ou patiente par l'unique considération de ce qui est fait, le sujet étant ici partie de l'œuvre, on pourra la dire juste à ne regarder qu'elle-même, parce que, en tant que juste, elle se définit par un dehors.

La justice est *ad alterum*.

Il s'ensuit que l'œuvre propre de la justice, c'est de réaliser une *chose*, plutôt que d'assurer l'harmonie d'une *personne*. La chose que réalise la justice, c'est *ce qui* est juste ; ce qui convient aux êtres en rapport avec nous, selon leurs rapports avec nous ; c'est, dans l'acception la plus générale de ce terme, le *droit*[1].

3. — Le droit peut être *naturel*, ou *positif*. C'est-à-dire que la chose juste peut être juste premièrement en ce qu'elle exprime les rapports du sujet moral avec autrui tels que la commune nature et la nature des choses les comporte ; deuxièmement comme exprimant ces mêmes rapports tels qu'ils sont établis librement en vertu d'un contrat ou d'une volonté commune.

Il va de soi que la volonté dont on parle alors ne peut pas légitimement s'opposer à la nature : elle peut seulement déterminer à certaines quotités ou à certaines formes l'indétermination relative qu'on y relève. Elle peut, dans ces limites, décréter : Que cela soit juste ! *Sit pro ratione voluntas.*

Et cela peut avoir lieu soit à titre privé, au moyen d'une convention, d'une promesse, etc. ; soit par con-

1. IIa IIæ. Q LVII, art. 1.

trat public, comme si le peuple, par lui-même ou par ses représentants légitimes, consent à ce que telle mesure édictée soit considérée comme juste, fût-elle, de soi, d'une justice purement relative, par conséquent discutable. C'est ce qu'on appelle *droit positif*[1].

Le droit positif suppose donc le droit naturel et ne l'institue pas; il institue seulement sa détermination positive, donnant autorité à cette détermination, au lieu de la laisser à l'arbitraire[2]. En d'autres termes, ce que dicte le droit humain, privé ou public, peut être légitimement édicté en tant que juste, et cela peut être juste en tant que légitimement édicté[3].

4. — Le droit naturel lui-même prête d'ailleurs à une division importante.

Est de droit naturel ce qui, de sa nature, entretient avec le sujet considéré une relation de commensuration et de convenance dont la moralité doit tenir compte. Or, cela peut avoir lieu de deux façons. La commensuration peut être immédiate, comme est celle de la femme et de l'homme pour la génération, des parents et des enfants pour l'éducation, etc. ; elle peut être un peu plus lointaine et requérir, pour se manifester, une intervention de la raison. Tel est le cas du droit de propriété. Il ne va pas de soi que tel champ doive appartenir à tel homme, ni même à un homme à l'exclusion d'un autre, comme il va de soi que tel enfant doit être nourri par telle femme, qui est sa mère. Entre le propriétaire et la propriété, en tant que *sienne*, il y a un arrangement de raison, sanctionné par la conscience collective.

Le consentement de celle-ci est facilement obtenu, parce que les conséquences du droit de propriété ou de

1. IIa IIæ, Q. LVII, art. 2 ; in V *Ethic.*, lect. 12.

2. IIa IIæ, Q. LX, art. 5.

3. IIa IIæ, Q. LVII, art. 2, ad 3m.

son absence sont fort claires, et que le travail de la raison est donc ici tout immédiat. On en dira autant de tous cas semblables. Il s'ensuit que le droit naturel ainsi conçu est commun, sans aucune entente, à la généralité des peuples, en raison de quoi on l'appelle *droit des gens* (*jus gentium*)[1].

Le droit naturel immédiat, résultant d'un rapport immédiat aussi, n'a pas besoin, lui, de la raison pour se construire, ou, si l'on veut, il est l'objet d'une raison immanente. Aussi nous est-il commun pour une part avec les animaux, qui même, en cela, nous donnent plus d'une fois des leçons de nature[2].

5. — Enfin, l'idée du droit suggère encore une distinction des plus importantes. La notion fondamentale du juste est celle d'une égalité à établir au moyen de l'action. La justice est *ad alterum*. Il y aura donc justice possible, entre deux êtres, dans la mesure où ils sont *autres*. Dans la mesure où ils seraient *un*, il n'y aura plus lieu à justice. Deux citoyens sous le même pouvoir social, mais indépendants l'un de l'autre, seront donc proprement sous un régime de droit; la justice régira leurs rapports. Encore faudra-t-il se souvenir

1. On a déjà remarqué le sens spécial accordé à ce terme par les auteurs du moyen âge. Le *droit des gens* est pour eux le droit naturel second en tant que généralement reconnu.

2. IIa IIæ, Q. LVII, art. 3; Ia IIæ, Q. XCV, art. 4, ad 1m. On remarquera chez saint Thomas un peu de flottement quant à l'emploi de ces mots : *droit naturel, loi naturelle*. Dans la Ia IIæ, *loc. cit.*, le *droit des gens* est présenté comme une conclusion de la *loi naturelle*, laquelle ressort des inclinations naturelles à l'homme, que ces inclinations soient communes avec les animaux ou qu'elles nous soient propres en tant que créatures raisonnables. Dans la IIa IIæ, le *droit naturel* se définit de même ; mais le *droit des gens* lui est incorporé, non absolument, mais sous le bénéfice d'une distinction. Il est dit coïncider avec ce qui résulte, pour l'homme, de sa nature raisonnable, soit à titre immédiat, soit à titre de conclusion toute prochaine. Dans les *Commentaires* sur Aristote (*Ethic. Nicom.*, l. V, lect. 12), saint Thomas suit le texte de son auteur et appelle *droit naturel* uniquement ce qui est exigé par la nature animale de l'homme : tout le reste est *droit des gens*. On voit assez que ces à peu près verbaux tiennent à des divergences de vocabulaire dans le milieu intellectuel et chez les auteurs reç

que deux humains soi-disant indépendants ne sont *autres* que relativement ; la nature les unit, et, à ce point de vue, ils sont sous un régime de fraternité, non de justice.

On donnera satisfaction à cette dernière remarque en disant, avec le philosophe, que la justice est fondée sur l'amitié de nature ; avec le chrétien, que la justice est fondée sur la charité. Mais on maintiendra que la justice comme telle régit les relations de ceux qui sont étrangers, dans la mesure où ils sont étrangers, et afin de permettre au langage de se fixer, en dépit de la relativité de ces notions d'*un* et d'*autre*, on appellera justice proprement dite ou justice commune (*justum politicum*) la justice exercée entre humains indépendants, à l'intérieur d'un groupe politique.

Tel est donc le premier cas. Il y en a d'autres. Au lieu d'être divers absolument — je dis selon la teneur du langage —, on peut être divers seulement relativement, une certaine unité vous reliant, qu'elle soit naturelle, comme celle du père et du fils ; qu'elle soit acquise et librement établie, comme celle de l'époux et de l'épouse ; qu'elle soit d'un genre spécial à déterminer, comme celle du maître et de l'esclave.

L'enfant, *comme tel*, n'a pas d'autonomie ; il est chose des parents. L'esclave, *comme tel*, n'en a pas davantage ; il est l'instrument de son maître : *instrumentum animatum*. Ce mot barbare est d'Aristote. Saint Thomas l'emploie sans sourciller, à maintes reprises, fort de la précision où il s'établit. Car il sait insister, le moment venu, sur ce *comme tel*, qui est ici d'importance suprême. La femme, elle, est aussi, à certains égards, chose de son mari, étant « *son propre corps* », selon le mot de l'Apôtre ; la « *chair de sa chair* », selon la Genèse. Elle compose avec lui cette unité qu'est la société familiale, et n'a donc, comme épouse, qu'un rapport indirect à la société politique où règne le droit proprement

dit. Toutefois, étant en société avec son mari, elle est, sous ce rapport, autonome plus que ne l'est l'enfant, plus que ne l'est l'esclave, qui *appartiennent* et ne *se* donnent pas.

Il suit de tout cela que la justice du père à l'égard de l'enfant, du maître à l'égard de l'esclave, et de l'époux même à l'égard de l'épouse, est une justice diminuée (*quoddam justum*), c'est-à-dire qui ne répond à l'idée de justice qu'avec des restrictions. D'où les noms spéciaux qu'on leur donne. Appelant *droit* tout court celui qui régit les rapports de citoyens indépendants, on appellera *droit paternel* le droit mêlé de rapports naturels qui relie les parents aux enfants ; *droit du maître* (*jus dominativum*) le droit relatif qui oblige le maître et l'esclave ; *droit domestique* (*justum œconomicum*) le droit *sui generis* qui existe entre les époux [1].

Qu'on le remarque soigneusement, parler ainsi ce n'est pas diminuer les devoirs, c'est les augmenter. Le père doit plus à l'enfant, l'époux à l'épouse, le maître à l'esclave, et réciproquement, que le citoyen au citoyen. Manquer à la justice spéciale qui les assemble sera pire que de manquer à ce qu'on appelle justice tout court ; car ce sera blesser non seulement l'égalité, mais l'unité, qui est égalité suprême. La justice n'est pas première ; la nature la précède, et les liaisons qui assument un rôle de nature, comme le mariage ; qui le jouent effectivement, comme la paternité, ou qui le simulent, comme l'esclavage, peuvent prétendre au même rang, et, *pro tanto*, à ses prérogatives [2].

6. — Ces préliminaires supposés, la vertu de justice peut se définir : *Une disposition de l'âme selon laquelle,*

1. IIa IIæ, Q. LVII, art 4.

2. *Ibid.* Cf. *Comment. Cajet.* En sociologie thomiste, il y aurait lieu de marquer la curieuse position de saint Thomas à l'égard de l'esclavage. Cf. Talamo. *Il concetto della Schiavitù secondo Aristotele et S. Tommaso.* Roma 1881.

d'une volonté constante et perpétuelle, on traite chacun selon son droit.

7. — Il n'est plus besoin de répéter que la justice est proprement relative à autrui ; mais on peut remarquer que, par métaphore, on parle aussi de justice à l'égard de soi-même ou de partie de soi-même. L'instinct de personnification fait traiter les divers pouvoirs qui sont en nous à la façon de sujets distincts ; les *principes* d'action comme des *sujets* d'action ou de passion. En conséquence, on parlera de justice à l'égard de son âme ou de son corps, de ses facultés bien réglées et de ses appétits contenus. En ce sens, la justice se confondra avec la moralité elle-même. Tel est le sens du mot *juste* employé dans la Bible. Aussi le théologien parlera-t-il de la *justification* du pécheur, pour signifier son retour au bien[1].

8. — Laissant de côté cette acception métaphorique, on peut trouver au mot justice deux sens précis, donnant satisfaction l'un et l'autre à la définition proposée ; mais différant par la généralité — ce qui suffit, ainsi qu'on va le voir, à caractériser deux espèces.

L'idée de justice répond à celle d'une égalité ou équité à l'égard d'autrui. Or, *autrui*, cela peut vouloir dire un individu pris au singulier, et l'on aura alors la *justice particulière*. Mais cela peut vouloir dire aussi une collectivité, dont chaque membre profitera ou pâtira de ce qui est fait au groupe. Il s'ensuivra qu'en un sens la justice comprendra toutes les autres vertus, non plus pour s'y confondre, comme tout à l'heure ; mais pour les utiliser et les orienter vers sa fin propre. Car la justice que la partie doit au tout, dans une collectivité, exige, d'une part, la justice à l'égard des autres parties qui intègrent ce tout, et, d'autre part, la bonne

1. Q. XXVIII *de Veritate*, art. 1, *in fine*.

disposition de la partie envisagée, telle que la procurent d'autres vertus. Nul n'est bon citoyen en lésant son prochain ; nul n'est bon citoyen non plus en faisant de soi-même un ignorant, un paresseux, un débauché, c'est-à-dire. à l'égard du corps social, une non-valeur ou une nuisance.

Il y a donc là trois choses : des vertus étrangères, en soi, à la justice, mais qui confèrent indirectement à la justice ; une justice à l'égard des particuliers pris en soi, mais de telle sorte que ses effets comportent une équité ou une offense à l'égard du groupe ; enfin une justice à l'égard du groupe même, pris en sa collectivité, justice qui ne peut s'exercer qu'avec le concours de la précédente et de vertus en apparence étrangères.

C'est dire qu'il y a une *justice générale*. à savoir une justice qui a rapport directement à la communauté et qui, à cause de la communauté, peut s'étendre à tout le reste. C'est ce qu'on appelle aussi *justice légale*, parce qu'il appartient à la loi de s'inquiéter du bien commun. et que c'est entrer dans son esprit que de mettre toute vertu au service de ce qu'elle règle[1].

9. — Pour cette même raison on peut dire que la justice ainsi comprise est avant tout la vertu des chefs. L'art de la construction n'est-il pas le fait de l'architecte ? D'autres y participent ; mais secondairement, et comme tenant sa place. Ainsi les citoyens qui pratiquent le bien en vue du groupe assument en second l'office même de l'autorité, qui est au service du groupe[2].

10. — S'il arrive donc qu'on dise, comme l'a fait Aristote[3], que toute vertu est une justice à l'égard de la communauté humaine, on saura ce que cela signifie. Il

1. IIa IIæ, Q. LVIII. art. 5 ; In V *Ethic.*, lect. 2 et 3.

2. *Ibid.*, art. 6, Q. XXVIII *de Veritate*. art. 1.

3. *Ethic. Nicom.*, l. V. ch. I, Apud. S. Thomam. lect. 2

ne s'ensuit pas que l'on confonde toutes les vertus dans l'unique vertu de justice ; mais qu'on les met à son service, de telle sorte qu'elles aussi font œuvre de justice et, à cause de cela, sont appelées des justices [1].

11. — Une remarque importante à faire, au sujet de cette doctrine, c'est qu'elle souligne nettement la spécificité du groupe par rapport aux individus isolés. Être juste à l'égard d'un citoyen ou d'un autre citoyen ; être juste à l'égard de la patrie, cela ne diffère pas seulement comme du petit au grand, du restreint au plus large : il y a une différence d'espèce.

Sans doute la justice exercée envers le tout profite à ses parties et réciproquement ; mais ce sont là des effets indirects, non des objets proprement spécificateurs. En soi et à titre direct, la justice de particulier à groupe et la justice de particulier à particulier sont deux choses, parce que les particuliers et le groupe organisé sont aussi deux choses. Toute organisation crée une unité, à savoir une unité d'ordre (*unitas ordinis*). Sa spécificité s'impose donc aux actions qui s'y orientent. Vertu particulière ou vertu de groupe se distinguent, quoique restant en rapport. « A parler avec précision, la vertu n'est pas la même de l'honnête homme et du bon citoyen [2]. »

II. — JUSTICE PARTICULIÈRE, COMMUTATIVE ET DISTRIBUTIVE

A. — Notions communes.

1. La règle d'équité. — 2. Valeur de la justice pour la vie humaine. — 3. Gravité de l'injustice. — 4. Restriction nécessaire. — 5. L'injustice et l'injuste. — 6. La justice et le volontaire.

1. IIa IIæ, Q. LVIII, art. 6 ; Q. XXVIII *de Verit.*, art. 1.
2. Aristote, *Politique*, l. 3, ch. II, 1277a,20.

1. — De la *justice générale* ou *légale* il n'y a pas à parler ici ; c'est affaire de morale sociale. Reste la justice particulière. Son objet a été défini par le droit d'autrui. Ce droit peut trouver satisfaction soit par le moyen de nos actes, comme si je salue l'homme qui a droit à mon respect ; soit par le moyen des choses qui sont en usage dans la vie humaine, comme si je rends un dépôt ou paie une dette.

Il s'ensuit que le *juste milieu* rationnel, qu'on a dit être la poursuite de toute vertu, doit être cherché ici non par rapport au sujet moral, comme s'il s'agit de tempérance ou de force ; mais par rapport aux personnes et aux choses auxquelles l'action est relative.

La justice concernant autrui et prenant pour matière des actions et des choses, elle sera satisfaite quand autrui aura lieu d'être satisfait, et autrui aura lieu d'être satisfait quand les actions et les choses qui nous mettent en rapport avec lui seront mesurées par la raison conformément à ce qui convient au rapport que lui-même entretient avec nous, soit à titre habituel, soit dans la circonstance.

Or, la mesure en question est ce qu'on appelle *équité*, c'est-à-dire égalité de ce qui est mesuré avec ce qui revient à la personne intéressée à la justice. Il y a donc là un juste milieu imposé à la raison, et non pas constitué par elle. C'est moi qui détermine, par raison, ce que je dois manger à table ; ce n'est pas moi qui détermine ce que je dois payer, quand je dois *tant*. C'est ce qu'on veut exprimer quand on dit, pour faire court, que le juste milieu de la justice, en deçà et au delà duquel le *droit* n'a plus satisfaction, est un juste milieu réel (*medium rei*), non un juste milieu rationnel (*medium rationis*). La raison intervient ici et là ; mais dans le premier cas elle n'a affaire qu'au sujet, les objets pris en soi n'ayant aucune exigence propre. Dans le second cas, la raison est tenue de satisfaire un *en soi*.

Le juste milieu ne s'établira donc point, comme tout à l'heure, entre le trop et le trop peu que la raison détermine ; mais entre le trop et le trop peu qui se trouvent déterminés par des relations positives, extérieures au sujet, et que sa raison ne pourra que reconnaître[1].

2. — L'importance de la justice dans la vie ressort de l'étendue de son domaine. Devant ranger sous la loi de la raison les actions extérieures et les objets dont elles sont l'usage, la justice a la charge de tout le bien humain. S'il s'agit de la *justice générale*, ou *légale*, la prééminence du bien commun, qui est son objet direct, fait sa propre prééminence. S'il s'agit de la justice particulière, l'excellence de la justice peut ressortir déjà de cette considération qu'elle règle nos vouloirs rationnels; que là est sa propre matière, au lieu que ce soient nos appétitions, comme dans le cas d'autres vertus morales. Mais c'est l'objet surtout qui fait ici la prééminence ; car les autres vertus morales sont louées comme procurant le bien rationnel du sujet ; la justice, elle, procure le bien d'autrui et prend donc l'ampleur que ce mot : *autrui*, comporte[2].

3. — Au prix ainsi attribué à la justice correspondra la malice de son contraire. L'injustice est chose grave par nature (*ex genere*), en tant que contraire à nos liens, à la fraternité native. L'homme est naturellement ami de l'homme. Or, aimer, c'est vouloir du bien, et la justice a été précisément définie : le bien des autres.

4. — Il n'en faut pas conclure que tout manquement particulier à la justice soit chose grave. Il est des cas où la matière manque pour que le prochain se trouve vraiment lésé et que la loi de nos rapports soit faussée. Qui dérobe une pomme n'est pas pour cela hors des

1. IIa IIæ, Q. LVIII, art. 10.
2. IIa IIæ, Q. LVIII, art. 12.

rapports humains et ne peut donc pas être appelé, proprement, un injuste[1].

5. — Il faut noter aussi que celui-là n'est pas nécessairement un injuste qui a fait une chose même gravement injuste. On sait déjà que, à parler en général, celui qui fait le mal peut être bon, à savoir si le mal ne lui apparaît pas comme tel et que sa volonté soit droite. Mais cela est un lieu commun de la morale. Ce qui est spécial ici, c'est que la justice ou l'injustice du fait étant jugées par rapport à autrui, non par rapport au sujet moral, il devient possible qu'on fasse une chose réellement et actuellement injuste sans être injuste en la faisant, alors que cela serait impossible, par exemple, en matière de tempérance ou de courage. L'homme qui refuse l'assaut pour une raison de discipline, même s'il se trompe, ne fait pas une chose lâche. Au contraire l'homme qui prend le bien d'autrui par erreur fait une chose qui est injuste, en tant qu'elle lèse autrui et offense le *droit*, chose essentiellement objective. Mais cet homme n'est pas un injuste ; car ce qui fait la justice ou l'injustice du sujet, ce n'est pas l'objet en soi ; c'est l'objet *secundum quod objicitur*, c'est-à-dire tel qu'il est jugé.

De plus, l'injustice peut procéder de tendances qui n'ont, de soi, nul rapport avec autrui et n'affectent donc point, de soi toujours, la nature de nos liens. Celui qui vole un objet par colère ou par concupiscence, pèche sans doute ; il pèche même doublement, puisque deux vertus se trouvaient intéressées à son acte. Mais ce n'est pas l'injustice, en lui, qui a produit cet acte injuste. Il n'est donc pas proprement un injuste. La passion calmée, on le retrouvera respectueux du bien d'autrui[2].

1. IIa IIæ, Q. LIX, art. 4 ; II *Sent*. Dist. XLII, Q. I, art. 4.

2. IIa IIæ, Q. LIX, art. 2 ; In V *Ethic*., lect. 13.

6. — Une autre conséquence de cette nature de la justice, c'est qu'on ne peut l'offenser sans que celui qui s'y trouve intéressé tienne l'action pour offense.

Qu'on prenne bien garde au sens précis de cette affirmation. Celui qui se tue volontairement n'est pas injuste envers lui-même ; mais il l'est envers la société et envers Dieu. Celui qui tue quelqu'un sur sa demande, comme l'écuyer de Saül, n'est pas injuste envers ce quelqu'un ; il n'en est pas moins très injuste. Son injustice se reporte sur le corps social, qu'il a privé de son chef ou de l'un de ses membres. A supposer que la société y consentît, l'homicide ne serait plus injuste envers elle ; mais il le serait à l'égard de l'ordre universel et de son Chef, et la société qui s'abandonnerait ainsi elle-même — suicidé collectif — le serait avec lui.

Toujours est-il que chaque cas laissé à lui-même vérifie la proposition. On n'est injuste qu'à l'égard d'autrui, et être injuste à l'égard d'autrui c'est être injuste à l'égard de la volonté d'autrui, donc en dehors de son consentement. En effet, comme l'action morale procède de l'agent moral en tant qu'il est volontaire, c'est-à-dire en tant qu'il veut : ainsi la passivité qui lui correspond est subie par le sujet de l'action en tant qu'il est volontaire, c'est-à-dire en tant qu'il ne veut pas. S'il veut, l'action, au sens moral, est comme de lui ; il en est, sous ce rapport, plutôt l'agent que le patient. Il n'y a donc pas injustice, étant admis qu'on n'est pas injuste envers soi-même [1].

B. — Division de la justice particulière.

1. Principe de cette division. — 2. Nomenclature spéciale de saint Thomas. — 3. Caractère spécifique de cette division. — 4. Le juste milieu en justice commutative et en justice distributive. — 5. Fausse interprétation de cette doctrine.

1. *Ibid.*, art. 3 et lect. 14.

1. — On a distingué déjà deux espèces de justice : la *justice particulière* et la *justice générale, ou légale*, c'est-à-dire la justice qui s'exerce à l'égard des particuliers et la justice qui s'exerce à l'égard du groupe. C'est en effet du côté de l'objet qu'on regarde pour qualifier une vertu, comme c'est du terme qu'on fait état pour qualifier un mouvement[1].

Gardant le même point de vue finaliste, si l'on envisage la *justice particulière*, on devra la diviser à son tour en deux espèces. En effet, l'individu, dont la justice particulière a souci, peut être en relation soit avec un autre individu, qui le traite ou refuse de le traiter selon son droit ; soit avec le groupe ou les représentants du groupe, qui le traitent ou refusent de le traiter selon ce qui convient à sa place dans ce groupe. Le premier rapport donne lieu à la justice des échanges, ou *justice commutative* ; le second à la justice des répartitions, ou *justice distributive*. La première est exercée par les particuliers ou par les chefs en tant que particuliers ; la seconde est exercée par les chefs, ou par les particuliers en tant qu'ils acceptent l'action des chefs ou jouent eux-mêmes, à l'égard d'un groupe enclavé dans le premier, le rôle de chefs[2].

2. — On remarquera que la nomenclature de saint Thomas, comparée à celle qui est en usage aujourd'hui, est de nature à embrouiller un peu les esprits. On appellerait plutôt, aujourd'hui, *justice générale* ou *légale*, ce que tout le monde appelle *justice sociale*, c'est-à-dire la justice de la société à l'égard de ses membres. A vrai dire, la *justice sociale*, c'est bien aussi, pour nous, la justice exercée à l'intérieur du corps social, entre classes diverses, entre groupes autonomes ; mais rarement de l'individu au groupe. On dit plutôt,

1. IIa IIae, Q. LXI, art. 1 ad 4m.
2. IIa IIae, Q. LXI, art. 1.

alors, le *devoir social*. En cette matière comme en tant d'autres, le vocabulaire est mal fixé. Saint Thomas est plus rigoureux. Il suffit d'être averti pour ne pas risquer, en le consultant, de verser dans l'équivoque.

3. — La division en question doit d'ailleurs, d'après les principes établis, être considérée comme nettement spécifique. Ce qu'on doit aux individus, comme individus, et ce qu'on doit aux individus en tant que membres du groupe doit se distinguer comme se distinguent les individus et le groupe. Or, pour saint Thomas, il faut le répéter, l'individu et le groupe ne se distinguent pas uniquement comme l'un et le multiple; le groupe, comme tel, est quelque chose de nouveau, de spécifique : donc aussi ce qui lui est dû ; donc aussi ce qui est dû à ses membres en tant qu'ils sont ses membres. Ce qu'on doit à un particulier, c'est à lui, simplement, qu'on le doit. Ce qu'on doit à un citoyen comme tel, c'est à la cité, en lui, que cela est dû. Dans le premier cas, on argue du bien propre ; dans le second du bien commun. Le titre est différent, donc aussi le devoir, et, ultérieurement, la vertu qui le commande [1].

4. — La conséquence en sera que la juste mesure vertueuse (*medium virtutis*) s'établira d'une facon spécifiquement différente. Devoir à quelqu'un selon qu'il est partie d'un tout, c'est lui devoir selon ce qu'il représente de ce tout, selon sa valeur à l'égard de l'ensemble et de ce qui en constitue l'essence. Si l'on est en aristocratie, on considérera que l'on doit davantage au meilleur; si l'on est en oligarchie, au plus riche ; si l'on est en démocratie, au plus libre, et ainsi du reste.

La considération de la personne est donc ici au premier rang ; c'est elle qui détermine, et cela à titre

1. *Ibid.*, ad 5m.

direct, la quotité de la dette. L'égalité de la justice, l'*équité* s'établit non de chose à chose, comme dans une vente, mais de chose à personne, chaque membre du corps social recevant en honneurs ou en bénéfices, comme d'ailleurs en devoirs, ce qui correspond à sa situation dans l'ensemble.

C'est ce qu'Aristote a appelé une équité selon le mode *géométrique*, non *arithmétique*. C'est-à-dire que l'égalité requise est une égalité de proportions, non de quantités directement comparées. Deux citoyens inégaux en valeur sociale reçoivent inégalement ; mais ils n'en sont pas moins traités également; car ce que reçoit chacun est à chacun ce que la chose reçue par l'autre est à l'autre. L'égalité devant la loi, bien comprise, n'est que cela.

Au contraire, dans les échanges, dont les achats et les ventes sont le cas type, la personne n'intervient qu'au second plan. A proprement parler, ce qui est dû, ici, est dû à cause d'une *chose*, qui, appelant une autre chose, en détermine la quotité ou la nature. L'égalité se fait donc de chose à chose, non de chose à personne. Il s'ensuit que cette égalité sera *arithmétique*, non géométrique comme tout à l'heure. Si j'ai reçu *dix*, je rends, en équivalent, *dix*. Alors, justice est faite [1].

5. — Certains critiques ont interprété cette théorie dans le sens d'un réalisme qui ferait de saint Thomas un partisan anticipé de l'économie dite *libérale*. Rien n'est plus opposé aux visées thomistes.

Quand on dit : En justice commutative, on égalise des *choses*, il ne s'ensuit aucunement qu'il n'y ait pas lieu de tenir compte des personnes. Dans certains cas, elles sont pour presque tout, comme si quelqu'un donne une tape à un chef d'Etat, et mérite, pour ce rien en tant

1. *Ibid.*, art. 2.

que *chose*, la chose fort grave qu'est la prison. Autrefois, c'eût été la mort.

Si en d'autres circonstances, comme dans le contrat de travail, la nécessité de faire intervenir la personne est moins manifeste ; si en d'autres elle est voilée tout à fait, comme si l'on dit : Vendre du beurre à un prince ou le vendre à une cuisinière, c'est la même chose — ce n'est là jamais qu'une apparence. Toute *chose* humaine, en cela qu'elle est humaine, se trouve imbibée de *personne*. On ne pourrait oublier la personne qu'en rendant les rapports inhumains. Saint Thomas ne l'indiquait-il pas dès l'abord, en donnant pour matière à la justice « les actions et les choses *qui viennent en usage dans la vie humaine* » ? L'usage des *choses* et leur valeur de vie, qui dépend des personnes, ne peuvent donc pas en être détachées, non plus que les *actions* ne peuvent être détachées des personnes auxquelles elles ont rapport sans perdre tout ou partie de leur signification rationnelle.

La différence que veut établir saint Thomas entre la justice des échanges individuels et la justice des répartitions sociales ne gît donc pas en ce que ces dernières n'ont égard qu'aux personnes et les autres qu'aux choses. Personnes et choses interviennent ici et là. Mais en justice de répartition, les personnes interviennent à titre direct ; les choses uniquement en tant que signe, effet ou concomitant de la qualité sociale des personnes. Au contraire, en justice d'échange, ce qui intervient à titre direct, ce sont des *choses*, c'est-à-dire des réalités matérielles ou des actes, et les personnes ne sont envisagées que comme élément déterminateur de ces choses[1].

1. In actionibus et passionibus conditio personæ facit ad quantitatem rei : major enim est injuria si percutiatur princeps quam si percutiatur privata persona. Et ita conditio personæ in distributiva justitia attenditur secundum se ; in commutativa autem secundum quod per hoc diversificatur res (IIa IIæ, Q. LXI, art. 2, ad 3m).

Dans les deux cas, la vie n'en est pas moins laissée à ce qu'elle est : synthèse de l'homme et de son milieu ; pénétration, imbibition du milieu par l'homme. On ne peut nous séparer ni de ce que nous faisons ni de ce que nous utilisons, non plus que nous séparer de ce que nous sommes. Inversement on ne peut séparer de ce que nous sommes ni ce que nous faisons ni ce que nous utilisons. Ce n'est pas un motif pour tout mêler, refusant de reconnaître le primat de la chose en matière de commutations, et, en matière de distributions, le primat de la personne.

On voit assez la largeur de ce point de vue et l'étroitesse de la critique.

C. — Les divers cas de justice particulière.

Pour avoir sous les yeux les divers cas qu'envisage la justice, saint Thomas en dresse un rapide catalogue.

La justice est relative aux opérations extérieures, distributions ou échanges, qui consistent en un usage des choses, des personnes et des actes. Des *choses*, comme si quelqu'un enlève ou restitue à autrui ce qui lui appartient. Des *personnes*, comme si l'on frappe, injurie ou honore. Des *actes*, comme si l'on fait une démarche utile.

Ce qui est particulier à chaque espèce de justice, ce n'est pas un partage, c'est un emploi particulier de ces divers éléments de la vie. La justice distributive les répartit en prenant pour loi une échelle de valeurs sociales ; la justice commutative les égalise dans les relations particulières.

Ce qu'on appelle ici d'un terme général les *échanges* ou *commutations* prête d'ailleurs à des modes fort multiples, qui ne paraissent pas tout d'abord inclus dans ces mots. Le volontaire et l'involontaire y établissent deux grandes classes. Il est en effet des échanges de

justice qui ont lieu volontairement des deux parts, comme dans une vente correcte. Il en est d'autres où l'action est volontaire, mais où le juste retour ne l'est pas, et réciproquement, comme dans une attaque repoussée ou dans un crime puni. L'échange, comme tel, est donc, ici et là, d'une nature différente, une volonté commune de traiter mettant les personnes d'accord et n'exigeant que la rectitude des *choses*, alors que l'échange involontaire implique injure.

Il y a involontaire si quelqu'un use de la chose d'autrui, de sa personne ou de son activité sans son aveu ; que ce soit occultement et par *fraude*, que ce soit ouvertement et par *violence*. Ces deux cas diffèrent comme impliquant une relation différente des personnes. La violence ouverte est plus loyale ; mais elle est aussi plus outrageante. Les deux s'adressent soit à la chose d'autrui, soit à sa personne même, soit à une personne conjointe. La chose dérobée occultement donne lieu au *vol ;* ouvertement, à la *rapine*. La personne, elle, peut être atteinte ou dans sa consistance propre ou dans sa dignité, qui est sa consistance en autrui.

S'il s'agit de la personne en elle-même, on la lèse occultement par l'*homicide caché :* poison, pièges tendus, etc. ; ouvertement par une *attaque directe*, une blessure, une séquestration.

S'il s'agit de la dignité, on lèse quelqu'un occultement par de *faux témoignages*, des *détractions* ou autres choses semblables ; ouvertement, comme par une *accusation publique* ou une *insulte*.

On atteint autrui dans une personne qui prolonge la sienne si l'on perpètre un *adultère*, un *vol d'enfants*, une *séduction de serviteurs*.

L'échange volontaire prête à un triple cas. L'*achat* et la *vente* transfèrent une chose de son propriétaire à un autre moyennant une juste compensation.

Si la chose n'est pas abandonnée, mais doit faire

retour à son maître, il y a, en cas de gratuité : *usufruit* si la chose fructifie; simple *prêt*, ou *commodat*, à restituer en valeur ou en nature, dans le cas contraire. Si le traité est onéreux, il y a *location* ou *conduction*.

Enfin, la chose livrée temporairement peut l'être non à des fins d'usage, mais en vue de sa conservation, comme dans le *dépôt*, ou en raison d'une obligation, comme si l'on dépose un *gage*, ou comme si l'on répond pour autrui.

Toutes ces actions, volontaires ou involontaires, prêtent au même genre d'équité, vu qu'il s'agit toujours d'une égalité entre chose et chose, selon le mode arithmétique. Il y a donc là, manifestée en matières diverses, une espèce unique de justice qu'on a voulu désigner par ce mot : *justice commutative*[1].

III. — L'INJUSTICE EN MATIÈRE DE COMMUTATIONS

A. — L'HOMICIDE.

1. Division du sujet. — 2. Le respect de la vie inférieure. — 3. La peine de mort. — 4. Le suicide. — 5. Prétextes pour légitimer le suicide. — 6. Le courage des suicidés. — 7. L'homicide proprement dit. — 8. Le droit de défense. — 9. L'homicide partiel et les cas qui s'y rapportent.

1. — Ayant ainsi caractérisé la justice et distingué ses deux espèces, on ne peut mieux faire, pour en éclairer la notion, que de distinguer ses contraires.

Le contraire de la justice distributive, c'est la *partialité* (*acceptio personarum*). On devrait en traiter ici, n'était notre intention de réserver ce qui a rapport à la vie sociale.

Quant au contraire de la justice commutative, il est multiple comme les matières diverses dont on a énu-

1. IIa IIæ, Q. LXI, art. 3.

méré les principales. Il y a donc lieu de reprendre, à ce point de vue, les termes de l'énumération, en éliminant ce qui est du ressort de la sociologie.

2. — La suppression de la vie n'est point une injustice par elle-même. La preuve, c'est qu'on peut tuer licitement animaux et plantes : non sans motif, mais pour l'utilité de l'homme, la nature inférieure nous étant providentiellement préparée comme matière. Si l'ordre des générations, dans la nature ou dans l'embryogénie humaine, fait apparaître premièrement le simple vivant, deuxièmement l'animal, troisièmement l'homme, ce même ordre doit se retrouver dans les finalités, et par conséquent aussi dans le droit des êtres. Il est normal que l'homme utilise les animaux et les plantes, comme il est normal que les animaux usent des plantes, les plantes des minéraux. Et comme l'usage le plus nécessaire, ici, est la consomption, qui exige la destruction de ce qui se consomme, on ne peut y rencontrer d'injustice [1].

3. — De la suppression du criminel, il est question en justice sociale ; mais ici même il est intéressant de remarquer que saint Thomas assimile le cas à celui qui précède. Le criminel, comme tel, s'évade de l'ordre humain ; il rétrograde vers l'animalité et devient — comme tel toujours — un objet utile à l'égard des bons. L'ordre providentiel veut donc qu'on le sacrifie *si cela est nécessaire*. La question de droit se ramènera ainsi à une question de fait [2].

4. — Le suicide, qui paraît étranger à la justice, vu qu'il atteint le sujet moral et qu'il n'y a pas de justice

1. IIa IIæ, Q. LXIV, art. 1 ; III *Contra Gentes*, cap. CXII ; In I *Sent.*, Dist. XXIX, Q. II, art. 2.

2. IIa IIæ, Q. LXIV, art. 2, cum resp. ad 3m ; Q. LXIV, art. 6, *init.* ; III *Contra Gentes*, chap. CXLVI ; *De Decem Præceptis*, cap. *De quinto Præcepto*.

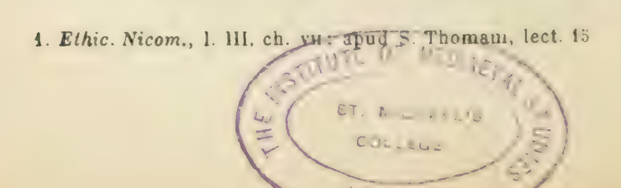
envers soi-même, y rentre cependant par plus d'un côté. Dans un but d'utilité et pour n'y pas revenir, saint Thomas en traite ici sous tous les rapports, selon sa manière précise.

Il a été dit, en parlant de la loi naturelle, que les instincts primitifs sont le signe, en nous, d'une volonté de nature ; que la raison a le devoir de les sanctionner et de les servir, n'étant elle-même que le moyen providentiellement disposé pour que les fins ainsi amorcées se réalisent. Or, le vouloir-vivre est le premier de nos instincts, le plus fondamental, vu qu'on le retrouve dans tous les êtres. Contredire cet instinct et se retourner contre soi, c'est donc offenser la nature en soi ; c'est manquer à l'amour naturel de soi, amour qui est vertueux en tant que consenti par raison, en union avec la Raison qui régit la nature.

En second lieu, l'homme est partie d'un tout. Comme tel, il est requis de pratiquer cette *justice générale* dont on a dit qu'elle reliait, dans le corps social, les parties à l'ensemble, exigeant que chacun remplisse son rôle, collabore au travail social, contribue à payer la dette collective, et demeure donc à son poste, au lieu de le déserter lâchement. Celui qui se tue fait donc injure à sa communauté, ainsi que l'a reconnu Aristote[1].

Enfin, troisième raison qui rejoint la première : la vie est un bien divin attribué à l'homme en usufruit, non en propre. A un point de vue absolu, rien ne peut être propre à la créature, qui dépend essentiellement dans son activité et à plus forte raison dans son être. La forme de son activité est remise à son libre arbitre ; mais sous une loi. Quant à son être, il est en dehors de cette régulation ; Dieu se le réserve, et c'est sans doute pour avoir méconnu Dieu, ou pour n'avoir pas eu une idée assez élevée de son domaine, que les Épicuriens

1. *Ethic. Nicom.*, l. III, ch. VII ; apud S. Thomam, lect. 15



et les Stoïciens, imités plus tard par tant d'autres, ont permis le suicide.

5. — Tous les prétextes mis en avant pour justifier le suicide en certaines circonstances paraissent à saint Thomas de peu de poids. Se faire justice, ainsi que disent quelques-uns, lorsqu'il s'agit d'un homme pris en faute, cela signifie généralement fuir la sanction de ses actes, au lieu d'en essayer la réparation. En tout cas, nul ne peut faire justice à l'égard de qui n'est pas soumis à son jugement. Or, l'homme n'est pas son propre juge. Fût-il même revêtu d'un pouvoir public, il ne pourrait donc pas se suicider pour un crime.

Partir pour éviter les misères de cette vie n'est pas davantage licite. Le bon soldat ne quitte pas la bataille, quel que soit le péril. Si la douleur est telle qu'elle obnubile la raison, on a pitié ; mais le droit demeure intact. C'est à la Providence de mesurer le fardeau ; c'est à nous de le porter. Le rejeter pour disparaître est d'un lâche.

6. — Ce n'est pas que le suicide ne suppose un certain courage. Cette fermeté qui résiste à l'instinct vital prend quelquefois une grandeur tragique. Mais il s'agit alors de courage psychologique, de courage nerveux, si l'on peut ainsi dire, non de courage moral. Le courage moral, qui est le vrai, puisque c'est celui de l'homme en tant qu'homme, consiste dans la résistance à toute impulsion opposée au devoir. Ce suprême manquement au devoir qui consiste à écarter d'un seul coup tous les devoirs ne saurait s'appeler une vertueuse force d'âme.

L'histoire chrétienne présente des faits que saint Thomas théologien pourrait trouver embarrassants pour sa thèse. Des vierges, en temps de persécution, se donnèrent la mort pour éviter l'injure des bourreaux. Mais ce sont là des cas à interpréter pieusement. L'extrême vertu a son génie, qui paraît dépasser les règles,

mais qui ne le fait que sous une inspiration supérieure. La loi, telle que la raison l'établit, n'en demeure pas moins rigide[1].

7. — L'homicide proprement dit, qui consiste à tuer un innocent, est facile à juger d'après ce qui précède. A ne regarder que les cas individuels, toute vie devrait être sacrée ; car toute vie est un bien, toute vie représente une volonté et un espoir de nature. Si l'on permet l'occision du criminel, c'est à cause du danger qu'il fait courir au bien commun, soit par sa vie elle-même, soit par son impunité. Puisque, au contraire, la vie du juste est une force du bien et comme un trésor public, elle a droit au respect en toute hypothèse.

8. — Le droit de défense ne se trouve pas pour cela supprimé, dût-il, accidentellement, atteindre l'innocent ; à plus forte raison si celui contre lequel on se défend est un injuste, ou répond pour un injuste. Dans ce cas, ce serait manquer de précision que de parler d'homicide. Il y a homicide matériel ; mais il n'y a pas homicide moral ; car, moralement, l'objet de l'acte est ici la défense du bien attaqué, non la mort de l'agresseur.

Rien n'empêche qu'un même acte ait deux effets dont l'un seulement est voulu, l'autre seulement permis, la proportion du bien sauvegardé au mal permis demeurant sauve. Or, les actes moraux prennent leur espèce de ce qui est objet du vouloir, non de ce qui s'ensuit hors de toute intention, fût-il prévu.

Comme conséquence de cette distinction, on dira : Il n'est pas permis de se proposer et de poursuivre la mort d'autrui, je dis d'une volonté directe, en vue de pourvoir à sa défense. L'homme qui sait qu'un bri-

1. IIa IIae, Q LXIV, art. 5, cum resp. ad arg. ; In V *Ethic.*, lect 17 ; In *Epist. ad Hæbræos*, ch. XI, lect. 7.

gand est dans le bois voisin ne peut pas aller le tuer pour se mettre en sûreté, lui et ses biens. Il appartient alors à l'autorité publique d'intervenir. Quiconque la représente, légalement ou interprétativement, peut agir, fût-ce par des moyens extrêmes; mais il fait œuvre de magistrat, non de personne privée, et son cas rentre dans celui qui était examiné tout à l'heure.

L'action militaire et l'action policière, quand elles se tiennent dans leurs limites et demeurent sous le gouvernement de leurs motifs, s'interprètent moralement ainsi[1].

9. — Il va de soi que la doctrine s'applique proportionnellement à la mutilation, qui est un homicide partiel.

Quant aux sévices qui n'impliquent point d'effets irréparables, comme les fouets, qui affligent les membres, et la prison ou la séquestration, qui en empêchent l'usage, ils obéissent aux mêmes lois, sauf que là où le dommage est moindre, la cause aura besoin d'être moindre aussi, et l'autorité qui en juge moins haute.

C'est ainsi que dans nos sociétés chrétiennes on concède au père le droit de frapper son fils, non celui de le mutiler ou de le tuer, même pour un grand crime contre la société familiale dont le père a la garde. Saint Thomas en donne cette raison que la société familiale est une société imparfaite, et par conséquent d'une autonomie seulement relative par rapport à la société civile. Celle-ci se réservera donc, en matière pénale comme en tout le reste, la puissance suprême, et, par une conséquence toute naturelle, les pénalités suprêmes, qui causent des maux irréparables[2].

1. IIª IIæ, Q. LXIV, art. 7.

2. *Ibid.*, Q. LXV, art. 2, cum resp. ad 2ᵐ.

B. — Le vol.

1. Caractère relatif de la propriété. — 2. Malice du vol proprement dit. — 3. La rapine. — 4. Gravité du vol et de la rapine.

1. — La propriété étant une extension de la personne, l'injustice qui s'y attaque est naturellement rattachée aux violations du droit relatives à la personne.

La théorie de la propriété vient en morale sociale. Ce qu'il en faut savoir ici, c'est que saint Thomas n'accorde au droit de propriété individuelle qu'un caractère relatif, fondé qu'il est sur des utilités rationnellement reconnues, et non pas, à titre direct, sur une institution de nature. De graves conséquences sortiront de là. Une seule concerne l'étude présente, c'est la limitation imposée corrélativement à l'idée de vol.

Le vol est *une acception occulte de la chose d'autrui*. Il y a donc vol toutes les fois que la chose prise ou retenue appartient véritablement à autrui, à l'exclusion de celui qui entend se l'approprier par l'action occulte. Si, en raison des circonstances, cette chose devient commune, il n'y a plus lieu à vol, mais à un usage normal de son bien. Or, tel est le cas si l'homme qui prend se trouve dans une nécessité urgente.

« Selon l'ordre naturel institué par la Providence, les « choses inférieures sont faites pour subvenir à la « nécessité des hommes. La division et l'appropriation « des choses, qui s'appuient sur le droit humain, ne « peuvent donc empêcher leur emploi en vue de sub- « venir aux nécessités de l'homme. C'est pour cela que « les choses possédées par certains en surabondance « sont dues, de droit naturel, à la sustentation des « pauvres. Aussi Ambroise dit-il : *C'est le pain des* « *affamés que tu détiens ; c'est le vêtement de ceux qui* « *sont nus que tu enfermes ; c'est la rédemption et la*

« *délivrance des misérables, cet argent que tu enfouis* « *dans la terre.* »

« Toutefois, comme il y a beaucoup de nécessiteux et « que le bien d'un seul ne suffit pas à les secourir, on « laisse au jugement de chacun le soin d'employer ses « ressources au soulagement des nécessiteux. Mais si la « nécessité est tellement claire et urgente que manifes- « tement il faille subvenir à cette instante nécessité « avec tout ce qui se présente, comme c'est le cas lors- « qu'une personne est en péril et qu'on ne peut autre- « ment la secourir, alors quelqu'un peut licitement sub- « venir à sa propre nécessité avec le bien d'autrui, que « ce soit ouvertement, que ce soit en secret. Cela ne « sera proprement ni un vol ni une rapine. » On ne sera donc pas tenu à restitution, même la nécessité écartée. On a simplement usé de son bien, puisque, les motifs de l'appropriation individuelle se trouvant périmés, on était en face d'un bien de l'homme.

Cette doctrine si sagement bienveillante ne pénètre que difficilement dans l'esprit des juristes et dans le public lui-même. Un sentiment de péril semble arrêter ici l'adhésion. Mais le péril n'est-il pas grand aussi de transformer en absolu un arrangement de raison qui distribue les biens en vue d'utilités humaines et qui, poussé à bout, fera germer la souffrance ? Il faut se garder de tous les extrêmes. Ni anarchie ni tyrannie : c'est une formule applicable à la propriété comme elle convient aux gouvernements[1].

2. — Hors ce cas, le vol est doublement peccamineux ; car premièrement il offense la justice, et de plus, comme il inclut dans sa notion la fraude, la fausseté et comme le piège tendu, vu qu'il est occulte, il est opposé, par surcroît, à la droiture.

1. IIª IIæ, Q. LXVI, art. 7 ; Q. XXXII, art. 7, ad 3m ; *Quodl.* V, Q. IX, art. 1, ad 1m ; In IV, *Sent.*, Dist. XV, Q. II, art. 1, Qª 4, ad 2m.

3. — La rapine, elle, substitue à cette seconde malice l'outrage d'une agression ; elle méprise la personne dont la présence ne fait pas reculer l'injustice. Elle est pour cela plus grave, car l'acception du bien d'autrui est injuste en tant qu'involontaire de la part du possesseur. Or l'involontaire par violence, tel que le suppose la rapine, est plus involontaire que l'involontaire par ignorance, vu que la violence est plus directement opposée à la volonté.

Si l'injustice ouverte paraît moins honteuse, c'est que les hommes se glorifient volontiers de leurs vices, quand ils donnent de l'éclat ; or il y a dans la rapine un faux éclat qui cache aux yeux charnels l'injustice du vol. Mais tel n'est pas le sentiment de l'homme sage.

La rapine a d'ailleurs coutume de causer plus de maux que le simple vol ; elle est donc plus détestable[1].

4. — L'un et l'autre, ainsi qu'il a été dit à propos de l'injustice en général, sont graves de soi, comme contraires à nos liens ; comme opposés à la bonne volonté mutuelle qui doit en résulter de droit. Mais la restriction également énoncée s'impose. Ce qui est de peu passe facilement pour nul. Dérober ou enlever un objet sans importance, une somme minime, ce n'est pas s'opposer vraiment à la volonté du possesseur, tout au moins si cette volonté est droite. Un homme raisonnable qu'on prive d'un rien ne se trouve pas lésé. L'acte qu'il souffre n'est donc pas, de soi, une grave offense. Il le deviendrait seulement si l'intention de nuire, ne trouvant que cette matière où s'appliquer, était néanmoins totale. Alors, l'objet moral, dépassant l'objet matériel, créerait une culpabilité à sa mesure[2].

1. IIa IIæ, Q. LXVI, art. 9, cum resp. ad arg.
2. *Ibid.*, art. 6, cum resp. ad 3m.

C. — Les injures.

1. Injures ouvertes et injures secrètes ou détraction. — 2. Modes de la détraction. — 3. Gravité de la détraction. — 4. La Susurration. — 5. La dérision. — 6. La gravité de la dérision. — 7. La malédiction.

1. — L'injustice, qui s'attaque à nos biens, peut s'attaquer aussi à notre honneur.

L'honneur est comme un reflet de notre excellence. La plus sûre façon de le vaincre est donc de ruiner si on le peut notre excellence même. Mais il s'agit alors d'autres vices. On attaque l'honneur directement quand, en paroles ou en manifestations significatives, on diminue quelqu'un à ses propres yeux ou aux yeux d'autrui.

Qu'il s'agisse de révéler outrageusement un vice ou un défaut de l'ordre moral (*contumelia*) ; d'insulter, plus généralement, à une défectuosité de corps ou d'esprit (*convicium*) ; d'humilier en rappelant un service onéreux (*improperium*), c'est toujours à l'honneur qu'on s'attaque. Il y a donc là une unique espèce d'injustice, dont la matière, en variant de nature comme d'importance, donne lieu à différents noms ; dont l'intention et les circonstances mesurent la gravité[1].

Quand l'injure, au lieu d'être ouverte et de s'attaquer à l'honneur, est secrète et tend à diminuer la bonne renommée, il y a *détraction*. L'honneur n'est pas la même chose que la renommée. Offenser en secret et offenser ouvertement ne se rapporte pas non plus à la même espèce d'injure. On a dit que l'involontaire, condition de l'injustice, est autrement représenté par l'ignorance et par la violence. Or une offense ouverte est

1. IIa IIae, Q. LXXII, art. 1, cum resp. ad 3m ; art. 2, cum resp. ad arg.

une sorte de violence ; une offense cachée suppose plutôt une espèce de respect[1].

2. — La détraction a bien des modes. Elle est directe ou indirecte. Directe, comme quand on attribue à quelqu'un quelque chose de faux ; ou qu'on l'exagère ; ou qu'on le révèle injustement lorsqu'il était occulte ; ou qu'on l'attribue, si cela est bien, à une intention mauvaise. Indirecte, comme lorsqu'on nie le bien ou qu'on le tait malicieusement[2].

3. — Un tel fait est évidemment grave, pour peu que l'intention y soit et que s'y prête la matière. La renommée est un bien plus précieux que la richesse, en ce qu'il nous facilite une foule de bonnes actions qui nous deviennent impossibles, la détraction nous ayant diminués à l'égard de notre milieu. Seuls parmi les péchés à l'égard du prochain, l'homicide et l'adultère sont plus graves, de soi, que la détraction grave. Ceux-là s'attaquent à la vie et aux moyens de la vie ; celle-ci atteint le plus précieux, parmi les biens extérieurs de la vie[3].

Des circonstances particulières peuvent il est vrai renverser cet ordre.

Il faut remarquer aussi que les péchés de la langue procédant facilement d'une certaine légèreté de l'esprit ou de l'inattention du moment, on peut leur accorder, de ce chef, le bénéfice d'une indulgence relative.

4. — Quand la détraction se propose pour but ou prévoit comme effet non plus la perte d'une renommée, mais la ruine d'une amitié, elle change d'espèce, tout en gardant ses formes et sa matière prochaine. On sait que la *fin* est aussi un objet moral. Or, prendre pour fin

1. *Ibid.*, Q. LXXIII, art. 1, cum resp. ad 1m.
2. *Ibid.*, ad 3m.
3. *Ibid.*, art. 2 et 4.

la destruction d'une amitié est plus grave encore que de voler une réputation, vu que l'amitié est plus précieuse. Il vaut mieux être aimé que d'être estimé. L'amitié comprend l'estime et n'y est pas comprise, étant pour elle une sorte de fin, vu qu'on ne cherche l'estime qu'en vue de se lier, et que se lier, c'est toujours exercer quelque espèce d'amitié, de même que être amis, au sens complet du mot, c'est lier à fond les existences.

Cette espèce nouvelle est appelée par saint Thomas *susurration*, chuchotement malfaisant, aux fins de querelles et de divisions d'amis[1].

5. — Un autre genre d'injustice cherche à atteindre, dans le prochain, non plus l'honneur, ou la renommée, ou l'amitié; mais la conscience qu'il a de lui-même, de sa vertu ou de sa valeur. C'est le cas de la *dérision*. Faire rougir intérieurement, déprimer, troubler, confondre : c'est son but. Le prix de la paix intérieure, qui fait de notre conscience un *festin perpétuel*, selon le *Proverbe* (XV, 15), mesure la culpabilité qui l'offense.

6. — Celle-ci peut être grave. C'est l'intention surtout qui en jugera. Si le défaut reproché est léger, il n'y a pas matière à une grosse injure; seule une volonté générale de blesser à tout prix et avec une arme quelconque peut alors accentuer le cas.

Mais si le défaut est grave, le fait qu'on le relève sous une forme moqueuse, comme en riant, n'innocente pas l'agresseur, il l'accuse davantage. Traiter comme de peu, à l'égard de quelqu'un, ce qui est grave de soi, c'est mépriser ce quelqu'un. Ainsi agit-on à l'égard des déments et des gens de rien. Une telle attitude est plus coupable encore que l'insulte ouverte (*contumelia*) qui du moins prend au sérieux ce qui est

1. IIa IIæ, Q. LXXIV, art 1 et 2.

sérieux et n'attribue pas à sa victime une espèce de néant moral.

Pour ces motifs, la dérision à l'égard de Dieu et de ce qui représente Dieu est évidemment la plus grave ; celle qui atteint les parents vient ensuite ; puis celle qui humilie les gens vertueux, dont la valeur morale a besoin, pour s'utiliser, d'une haute conscience d'elle-même [1].

7. — Enfin, la *malédiction*, c'est-à-dire l'appel d'un mal sur le prochain par manière de commandement ou de vœu, la malédiction dis-je, si elle n'est pas un acte de justice revêtu de ses conditions, à savoir procédant d'une autorité légitime, dans des circonstances légitimes et en vue du bien, est, elle aussi, une offense, et cette offense se mesure selon les mêmes règles que ci-dessus. Il est inutile qu'on y insiste.

D. — Justice et injustice positive ou négative.

La justice, quelle qu'en soit la matière, quelle qu'en soit l'espèce particulière, s'intègre de deux sortes d'actes. Actes positifs, qui posent les conditions appelées par l'équité ; actes négatifs, ou abstentions, qui, la justice étant supposée réalisée, la respectent.

Par opposition, on distinguera, parmi les péchés contraires à la justice, les *omissions*, qui négligent de réaliser les conditions de l'équité, et les *transgressions*, qui les blessent.

Le cas de la justice, à ce point de vue, n'est pas le même que celui des autres vertus morales. Toute vertu consiste à faire le bien et à éviter le mal ; mais en matière de tempérance, par exemple, prendre la nourriture qu'on doit et éviter de prendre plus qu'on ne doit.

1. *Ibid.*, Q. LXXV, art. 1 et 2.

c'est la même chose. Il s'agit là de régler un désir, non de constituer une réalité ayant valeur par elle-même. Quand il s'agit d'autrui et de l'équité à l'égard d'autrui, on n'en dit plus autant. La *chose*, ici, a le primat; cette chose ne dépend plus exclusivement du sujet ; elle peut péricliter sans lui et elle peut s'établir sans lui. La constituer selon ce qui est dû est donc, pour lui, une certaine espèce d'acte ; la détruire en est une autre. Payer ses dettes et ne pas voler. c'est, à le prendre en général, accomplir toute justice.

Il va de soi que dans l'abstrait, la *transgression* est plus grave que l'*omission*, puisque, à la place d'une négation pure, elle pose un contraire. Violenter ses parents est pire, universellement parlant, que de ne pas les aimer. Mais ces sortes de décisions n'ont pas une grande portée morale. Très facilement, elles retournent leurs termes. Une violence passagère, causée par la passion du moment, est évidemment moins grave qu'un manque habituel d'amour[1].

1. *Ibid.*, Q. LXXIX.

CHAPITRE IX

LES VERTUS ANNEXÉES A LA JUSTICE

I. — NOTION GÉNÉRALE ET CLASSIFICATION DE CES ANNEXES

1. Le point de départ. — 2. Légalité et moralité. — 3. Classification des annexes de la justice.

1. — On a vu plus haut que la justice, en sa notion la plus rigoureuse, consiste dans la volonté habituelle de rendre à autrui ce qui lui est dû, en prenant ce dû dans le sens d'une égalité géométrique ou arithmétique, et tel que de justes lois le comprennent et le sanctionnent.

Il s'ensuit que si tel groupe d'actions vertueuses, tout en participant de cette notion, s'en éloigne en quelque chose, il faudra y voir une justice à part et le placer au rang des vertus annexes.

Or, d'après la définition ci-dessus, la première condition de la justice est de concerner autrui, de rectifier notre action à l'égard d'autrui. Toute vertu qui tendra à ce résultat pourra donc être appelée, de ce fait, une justice. Mais ce nom ne lui conviendra pas en rigueur, si elle se trouve déficiente par rapport à quelque autre condition, à savoir si elle ne peut prétendre à l'*égalité*, ou si elle concerne ce qui est *dû* non dans le sens plein que lui communique la loi, mais dans un sens exclusivement moral, qui pourra comporter encore des degrés.

2. — Cette dernière observation peut surprendre, et

plus d'un estimerait que c'est là trop donner à la légalité. Moralement parlant, les déterminations de la loi ne viennent qu'en second, trop tard par conséquent, semble-t-il, pour créer des divisions dans la justice même ; à plus forte raison pour exclure de la justice, même rigoureusement prise, des actes qui en font partie naturellement et indépendamment de la loi.

Mais si, dans cette critique, il y a quelque chose de plausible, à savoir sa dernière conclusion, il n'y a pourtant rien de nécessaire, rien qui implique un progrès, au contraire, et il y a quelque chose de très faux.

Ce qui est faux, c'est que la considération de la loi ne puisse pas introduire de divisions dans la justice. En effet, on a dit en son temps que certaines choses sont commandées parce qu'elles sont justes et que certaines choses sont justes parce qu'elles sont commandées. Il y a donc là deux catégories bien tranchées, dont la distinction est établie par l'existence ou l'inexistence d'une loi. On ne peut pas mettre sur le même pied l'obligation de ne point voler et l'obligation de ne pas se promener en armes.

De plus, il y a des obligations de justice qui, par leur nature même, doivent demeurer étrangères à la loi sociale. On ne peut légiférer sur tout. Quelles lois ferait-on pour exiger des citoyens la reconnaissance à l'égard de leurs bienfaiteurs ?

Il est donc naturel de voir distinguer le *droit légal* (*debitum legale*) et le *droit moral* (*debitum morale*).

Ce qu'on pourrait dire avec plus d'apparence, c'est ceci : L'obligation qui précède la loi ou qui est extérieure à la loi exprime la même justice que celle qui s'y introduit ; il est donc arbitraire de créer une antonomase au profit de cette dernière.

Mais ce n'est là qu'une question de mots, ou, si l'on y introduit de la doctrine, ce sera pour prouver l'insuffisance du critique.

Ce qui est juste naturellement, s'il se trouve commandé par de justes lois, fait appel en nous à une double soumission : celle qui est due à la loi naturelle, et celle qui est due à la loi sociale, forme plus achevée de la loi naturelle. D'autre part, ce qui est juste et ne peut être objet d'une loi est étranger, pour autant, à cette forme d'équité achevée, humaine au sens plénier du mot, qui ajoute à l'individuel le social.

Il est donc vrai qu'il y a, dans la justice exigée par la loi, une justice plus entière, une justice par antonomase. On peut lui réserver le nom en son acception principale, et rejeter l'obéissance au droit moral, dans la mesure où il demeure et doit demeurer étranger à la loi, à un plan un peu inférieur, parmi les *vertus annexes*.

3. — Voici comment s'établit la classification de ces vertus. Saint Thomas prend ici pour guide Cicéron, pour collaborateurs : Macrobe, Andronicus de Rhodes, Aristote et Isidore l'Étymologiste[1].

Il y a des vertus qui visent à rendre ce qui est dû ; mais qui ne peuvent espérer établir une égalité. Comment ferait-on pour rendre à Dieu ce qu'on lui doit ! cela même qu'on lui donne vient de lui, et c'est lui qui en inspire le geste. La vertu de *religion*, qui rend à Dieu le culte qui lui est dû, est donc, en même temps qu'une justice, une justice déficiente.

Aux parents non plus, il n'est pas possible de rendre ce qu'on doit, et la raison en est proportionnellement la même. C'est pourquoi la *piété* filiale sera jointe à la justice sans s'y confondre.

De même encore, ce qui est dû à la vertu, aux dévouements dont font preuve à notre égard ceux qui gèrent nos intérêts, nous instruisent, nous gouvernent, etc., ne prête à aucune égalité rigoureuse. La vertu ne se

1. IIa IIae, Q. LXXX, art unic.

paie pas, se trouvant placée, en tant que bien de la raison, au-dessus de toute réalité extérieure. Un certain culte (*observantia*), impliquant, unis ou distingués suivant les cas, l'honneur, l'obéissance, la crainte, la reconnaissance, etc., se trouvera, de ce chef, annexé à la justice.

La distinction établie entre le *droit légal* et le *droit moral* donnera lieu, de son côté, aux cas suivants. Le droit légal appartiendra à la justice strictement dite. Dans les annexes, on fera entrer ce que la loi ne détermine point ; qui n'est pas exigé déjà par les vertus ci-dessus mentionnées et qui pourtant est dû, comme de reconnaître un bienfait.

Considérant d'ailleurs que le mot *dette* implique nécessité morale, une nouvelle distinction s'imposera. Il y a en effet le nécessaire absolu et le nécessaire relatif ; ce sans quoi l'honnêteté ne serait point, et ce sans quoi elle serait diminuée.

Parlant du nécessaire, on pourra le considérer du côté de l'agent moral, et alors, on adjoindra à la justice la *vérité* (*veritas*), « par laquelle, dit Tullius, on exprime fidèlement ce qui est, ce qui fut ou ce qui sera » ; — ou du côté de celui qui a droit, et alors, si le droit résulte d'un bien accompli, il y aura lieu à *reconnaissance*, à *juste retour* (*gratia*) ; s'il résulte d'un mal perpétré, droit négatif par conséquent, mais qui peut être aussi fondé en raison, il y aura lieu à *vindicte* (*vindicatio*).

Envisageant enfin ce qui confère à l'honnêteté sans lui être indispensable, on parlera de *libéralité*, d'*affabilité*, de *bienveillance*, de *concorde*, etc., etc.[1].

1. Cf. Q. LXXXI, proœm.

II. — LA VERTU DE RELIGION

A. — La vertu de religion en elle-même.

1. Etymologie du mot religion. — 2. L'objet de la religion. — 3. L'extension de la vertu de religion. — 4. Sa spécificité. — 5. La vertu de religion et les vertus théologales.

1. — Saint Thomas propose pour le mot *religion* trois étymologies empruntées à divers auteurs. Ce mot viendrait de *relire* (*relegere*), comme si l'homme religieux était celui qui relit et retourne dans son cœur ce qu'il doit aux choses divines; de *réélire* (*reeligere*), comme pour marquer un choix repris, une espèce de conversion de l'homme tout d'abord négligent; de *relier* (*religare*), pour exprimer l'union établie entre Dieu et les âmes religieuses.

2. — Dans quelque sens qu'on le prenne, l'idée exprimée par ce mot s'applique proprement au divin. C'est à Dieu, comme au Principe indéfectible, que nous devons avant tout nous *relier;* c'est son nom et sa loi que nous devons *relire* sans cesse, en vue de guider nos choix, vu qu'il est fin dernière ; c'est à lui que nous devons revenir, pour le *réélire*, après que nos négligences et nos fautes nous en ont éloignés [1].

3. — En un sens, la vertu de religion enveloppe toutes les autres, dirigeant leurs objets vers son objet propre, qui est leur fin. C'est ainsi que visiter les pauvres, protéger la veuve et l'orphelin, ensevelir les morts sont loués par la Bible comme des œuvres de religion, à cause de l'orientation que leur donne l'homme pieux (*imperative*). Ce n'en sont pas moins des œuvres de miséricorde, et la *religion* elle-même n'en est pas moins une vertu spéciale.

1. IIª IIæ, Q. LXXXI, art. 1

4. — Ce qu'il y a de spécifique en elle tient au caractère hors cadre de son objet. Elle veut rendre honneur à Dieu et marquer, à son égard, la soumission de l'homme. Or elle y tend à cause de l'excellence du Premier Principe. Ce qu'il y a d'unique dans cette excellence fera donc la spécificité de la vertu. On honore un père autrement et par une tout autre disposition qu'on honore un roi ; un roi et un père autrement qu'on honore un juste. Dieu qui est le Juste, le Roi, le Père par excellence, étant tout cela *excellemment*, c'est-à-dire hors de toute définition singulière, dans le transcendant et dans l'*un*, Dieu dis-je aura pour singularité de n'en avoir point, d'être hors cadre, d'autant plus digne d'honneur par conséquent, puisque son excellence est transcendante à toute excellence.

A supposer donc que la religion s'entende, en un sens générique, comme un office d'honneur, la religion qui concerne Dieu sera la religion par antonomase, la religion au sens réservé, au sens propre. Elle sera la plus particulière des vertus morales[1].

On voit combien saint Thomas est loin de Kant, de Fichte et de tant d'autres modernes, qui confondent la religion avec la moralité même, c'est-à-dire la nient en tant que vertu particulière, disant : La moralité suffit. A coup sûr, la moralité suffit ; mais encore faut-il voir ce qu'elle comporte, et si elle n'exigerait pas quelque chose de spécial à l'égard du plus spécial et du plus exigeant des objets.

En même temps que la mieux caractérisée des vertus morales, la religion sera la plus haute, comme la plus proche du but commun que toutes les vertus poursuivent : la manifestation du divin dans l'homme. Seule la *justice générale ou légale* lui sera supérieure, pour la

1. *Ibid.*, art. 1, ad 1m ; art. 4.

raison évidente qu'elle l'inclut et qu'elle la dirige. La justice particulière, *commutative* ou *distributive*, n'est que la première après elle.

5. — Quant aux vertus dites *théologales*, dont peut-être il appartient au philosophe de marquer la place, bien que sa méthode lui défende d'y entrer, elles paraîtraient devoir s'inclure dans la vertu de religion ou s'unir à elle pour former un seul genre. Il n'en est rien. La religion a pour objet des actes intérieurs et extérieurs qu'on réfère à Dieu en vue de l'honorer ; elle n'a pas pour objet Dieu même, ce qui est le propre des vertus théologales.

Les vertus *théologales* sont telles *ex objecto*, et non pas seulement *ex fine*. Croire en la parole de Dieu, espérer en son secours promis, l'aimer de l'amour d'amitié que la charité suppose, c'est entrer en société avec lui, c'est *l'atteindre*, au lieu de lui rapporter des actes à l'égard desquels il jouerait exclusivement le rôle de fin.

La vertu de religion est donc d'une essence très inférieure, quoique sublime. Aussi fut-elle à la portée du paganisme des « philosophes ». Les vertus théologales sont le fruit de la *Bonne Nouvelle*, exprimant l'intime société de l'Infini avec les hommes et les tendres condescendances du *Dieu avec nous* [1].

B. — Les actes de la vertu de religion. La dévotion.

1. Actes intérieurs et actes extérieurs. — 2. Ce que c'est que la dévotion. — 3. La joie, effet de la dévotion.

1. — Les actes de la vertu de religion seront de deux espèces. Il y en aura d'intérieurs, ce seront les princi-

1. IIa IIæ, Q. LXXXI, art. 5.

paux, seuls voulus pour eux-mêmes ; il y en aura aussi d'extérieurs, et il ne faut pas verser au scandale des prétendus spirituels qui veulent exclure du culte religieux les manifestations visibles.

Il faut comprendre que le culte de Dieu n'est pas requis pour lui, Dieu : il n'en a que faire; mais pour nous, qui, en nous soumettant à notre Principe, y trouvons notre perfection. N'est-ce pas la perfection de tout être que d'entrer sous la loi de ce qui le conditionne, comme le corps sous la loi de l'âme? Dieu, condition totale, est donc la source de perfection de tout être. Lui obéir, c'est s'achever ; l'honorer, c'est poser sur sa propre tête une couronne (*parere Deo regnare est*). Or, pour s'unir à Dieu de cette façon, on a besoin du corps et de ses gestes, de la matière et de ses signes ; car, ainsi que l'a dit l'Apôtre, « *les choses invisibles de Dieu éclatent aux yeux par le moyen de ses ouvrages* » (Rom., I, 20). Aussi est-il nécessaire que le culte intérieur soit soutenu par l'autre, comme il y est exprimé. Gestes et choses seront des signes par lesquels sera excité l'esprit, en vue de s'unir à Dieu, et ils deviendront religieux du fait de leur utilité religieuse.

Prétendre, ainsi que le font certains, que dans ce domaine ou dans un autre l'esprit à lui seul se suffit, « c'est ne pas se souvenir qu'on est homme » [1].

2. — Les actes intérieurs de la vertu de religion sont la *dévotion* et la *prière*.

La dévotion est une volonté prompte et attentive en ce qui concerne le culte de Dieu. C'est à cela surtout que l'homme religieux se fait reconnaître. La source en est dans une fréquente considération du tout de Dieu et du néant de l'homme ; de l'abondance des biens qui nous viennent d'en haut et de l'indigence où nous

1. *Ibid.*, art. 7 ; Q. LXXXIV, art. 2 ; III *Contra Gentes*, cap. CXIX, In III *Sent.*, Dist. IX, Q. I, art. 3.

sommes par nous-mêmes. Ce double sentiment écarte la présomption et crée l'amour, cause prochaine de la promptitude du vouloir.

Il est bien vrai que si la considération prend la forme savante, elle peut produire la présomption au lieu de la vaincre; mais cela est accidentel. De soi et toute condition posée, la contemplation savante aboutit à la vérité, et celle-ci, en ce qui nous concerne, est humilité, en ce qui concerne Dieu grandeur et universelle bienfaisance. Par conséquent. la science est, de soi, une source de dévotion religieuse[1].

3. — L'effet normal, en nous, de cette dernière, est la joie, bien qu'il doive fatalement s'y mêler de la tristesse. Puisqu'elle nous pousse à Dieu souverain Bien à partir de notre misère, les deux extrêmes de ce mouvement d'âme tendent à produire des effets contraires; mais non pas compensés. La contemplation du divin cause la joie par soi-même, et accidentellement la tristesse, pour ce que nous ne pouvons en jouir pleinement. La contemplation de nos misères cause la tristesse par soi, et accidentellement la joie, par l'espérance du secours divin. Seulement, la dévotion ne faisant que partir de l'homme pour courir se jeter en Dieu. le *par soi* de la tristesse doit le céder au *par soi* du bonheur. L'âme ne fait que traverser le flot des larmes en se traversant elle-même. La tristesse « selon Dieu » conduit à l'allégresse, selon le mot d'Augustin : *Doleat, et de dolore gaudeat*[2].

C. — La prière.

1. Notion de la prière. — 2. Le mode d'efficacité de la prière. — 3. Raison d'être de la prière. — 4. En quoi la prière est un acte

1. IIa IIae, Q. LXXXII, art. 3, cum resp. ad 3m.
2. *Ibid.*, art. 4.

de religion. — 5. L'objet de la prière. — 6. La prière pour autrui. — 7. La prière vocale.

1. — La prière en général est un acte de la raison pratique par lequel l'homme cherche à réaliser un désir en influant sur celui dont dépend cette réalisation.

2. — La prière est une cause. Non une cause principale et directe ; mais une cause *dispositive*, n'atteignant le fait que par l'intermédiaire de la cause principale. Toujours est-il qu'elle influe sur l'événement. Elle n'implique pas nécessité, comme une motion irrésistible ou, au moral, un ordre adressé à un inférieur ; mais elle induit et dispose, en *demandant* que la chose soit faite par qui en a le pouvoir, que ce soit un supérieur ou un égal.

A l'égard de Dieu, une correction capitale s'impose. *Induire* Dieu à quelque chose ; le *disposer* à quelque chose, ce serait une prétention folle. Dieu ne change pas ; Dieu n'est pas dans le temps, et il ne dépend en aucune manière de notre action, même sous la forme diminuée qu'on suppose. La prière ne peut donc pas avoir pour objet de le faire vouloir ; mais seulement d'exécuter son vouloir, en ce que sa providence, qui enveloppe les causes et les effets, veut produire certains effets par le moyen de certaines causes, parmi lesquelles est la prière.

Dieu ne voudra pas une chose parce que nous l'avons demandée ; mais il veut ceci : qu'elle soit parce que nous l'avons demandée. C'est entre les éléments du relatif que la causalité s'exerce, non du relatif à l'Absolu, comme si nous avions pouvoir sur Dieu.

Il faut donc éviter ici un double écueil : nier que la prière soit utile, en supposant que l'immutabilité divine ou quelque autre motif la condamne à être inefficace ; affirmer son utilité, mais de telle sorte qu'on fasse brèche à l'immutabilité divine ou à quelque autre attribut divin.

Ce qu'on a dit ailleurs[1] de la Providence dans ses rapports avec les causes créées doit ici s'appliquer, la prière étant une cause.

3. — Et de même que nous ne prions pas dans la pensée de faire changer Dieu, ainsi ne prions-nous pas pour lui faire savoir ce qui nous manque. Nous cherchons bien plutôt à nous le faire savoir à nous-mêmes, à nous en pénétrer afin d'agir en conséquence.

Enfin, que Dieu ait fait dépendre certains de ses dons de la prière, comme il en fait dépendre d'autres de notre action, c'est pour des raisons de même ordre, et qui sont paternelles. Comme l'action nous grandit, en nous rendant fils de nos œuvres, au lieu que le don pur et simple, nous privant de cette gloire, nous priverait de la joie qui s'y joint : ainsi la prière nous grandit premièrement pour le même motif, étant aussi une certaine causalité ; ensuite, en nous faisant approcher Dieu ; en nous donnant le sentiment de notre condition véritable ; en excitant notre confiance ; en nous mettant en société avec l'éternel[2].

4. — La prière est un acte de religion non en ce qu'elle marque un désir de notre part et attend pour ce désir une satisfaction. Sous ce rapport, la prière bien faite appartiendrait plutôt à l'amour du bien, ou *charité*. Mais puisque c'est à Dieu en tant que puissance, en tant que bonté, en tant que providence, miséricorde, justice, etc., que nous adressons notre appel, nous reconnaissons donc son domaine et ses perfections, nous lui rendons hommage, nous nous plaçons au-dessous de son pouvoir. Qui demande a besoin ; qui reconnaît un besoin et l'expose, se soumet. Aussi les orgueil-

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. I, livre II, ch. III, Q.

2. IIa IIae, Q. LXXXIII, art. 2 ; III *Contra Gentes*, cap. XCV, XCVI ; *Compend. Theol.*, Pars IIa, cap. II.

leux aiment-ils mieux manquer que demander. Nos demandes à Dieu rentrent donc, par ce biais, dans l'objet de la vertu de religion, qui est de rendre honneur au Premier Principe, et cela d'autant mieux que nous demandons des choses plus élevées, plus difficiles, puisque, dans ce cas, nous traitons Dieu de plus en plus selon ce qu'il est.

La prière étant, d'ailleurs, un acte de *religion* selon qu'elle *reconnaît* le souverain domaine, elle est donc, sous ce rapport, un acte d'intelligence ; elle incline l'intelligence devant Dieu. Elle est donc inférieure, de ce chef, à la *dévotion ;* car la dévotion incline le vouloir, où la moralité s'enracine ; mais elle est supérieure à toute manifestation extérieure du culte[1].

5. — Valère Maxime[2] dit de Socrate qu'il conseillait de ne rien demander aux dieux si ce n'est, en général, qu'ils nous fissent du bien. Eux seuls savent, disait-il, ce qui nous est bon, et si souvent il arrive que nous nous souhaitons à nous-mêmes des maux !

Cela est vrai, certes, en beaucoup de choses ; mais il y a pourtant des biens qui ne peuvent tourner mal, comme la vertu et son achèvement en béatitude. On peut donc demander cela, pour autant que le secours de Dieu nous y aide. Quant au reste, en effet ! il convient de s'en rapporter ; mais ce n'est pas une raison pour ne pas exprimer son cœur. Après cela, Dieu juge[3].

Et quand on parle d'exprimer son cœur, on l'entend, évidemment, selon la vertu. Il s'ensuit qu'au sujet des biens temporels, on ne doit demander que ce qui paraît utile à la vertu et à ses manifestations. Les biens du temps ne sont pas faits pour eux-mêmes. Celui qui les

1. IIa IIæ, Q. LXXXIII, art. 3, cum resp. ad 2m et 3m.
2. *Fact. et Dict. Memor.*, lib. VII, cap. 2.
3. IIa IIæ, Q. LXXXIII, art. 5.

prend pour ultime fin se déprime à leur taille ; celui qui s'en sert les élève au niveau de ses objets [1].

6. — La prière les uns pour les autres est vertueuse de bien des façons. Elle nous unit ; elle nous rappelle notre faiblesse; elle augmente la puissance de l'appel à Dieu ; elle fait honneur au ciel avec plus d'ampleur de ce qu'il donne.

Cette prière-là est moins sûre de son effet, au spirituel, que la première ; car chacun de nous est le principal ouvrier de sa destinée, et il se peut que nos résistances empêchent l'effet de n'importe quel appui fraternel. Il faut pourtant prier pour tous, bons ou méchants : pour les premiers afin qu'ils croissent ; pour les seconds afin qu'ils changent [2] ; pour nos amis parce qu'ils sont notre prochain le plus prochain ; pour nos ennemis parce qu'ils nous sont prochains quand même. Il n'y a pas d'étrangers pour ceux qui jugent selon Dieu, surtout s'ils se recommandent de Celui qui a été appelé par saint Cyprien le Maître d'unité, le Christ [3].

7. — La prière vocale a pour utilité de manifester la prière intérieure et par là de renforcer le sentiment qui la suggère. Si le contraire avait lieu en raison de la distraction d'esprit qu'occasionnent quelquefois les mots, il n'y aurait qu'à s'en abstenir ; mais le plus souvent, la véhémence du sentiment s'y accroît, de même qu'elle l'exige. Il y a là une connaturalité dont on ne peut faire fi. A plus forte raison en est-il ainsi quand il s'agit de prière publique. Par définition, celle-ci a besoin d'être extérieure, car le social relève de la matière, bien qu'il agisse en vue de l'esprit [4].

1. *Ibid.*, art. 6, cum resp. ad 2m.
2. *Ibid.*, art. 7.
3. *Ibid.*, art. 8 ; Cf. art. 7, ad 1m.
4. *Ibid.*, art. 12.

L'adoration, les sacrifices, les offrandes, les prémices, les vœux, la louange répondent aux mêmes pensées de culte religieux et ne prêtent pas, philosophiquement, à difficultés particulières[1].

D. — Le serment.

1. Raison d'être du serment. — 2. Serment d'assertion et serment de promesse. — 3. Légitimité du serment. — 4. Conditions du serment.

1. — Le serment répond à l'idée d'un témoignage divin qu'on invoque.

Dans les choses de l'esprit, on invoque des raisons, et les principes indiscutés servent de témoignage aux affirmations. Mais les faits de la vie courante ne peuvent se confirmer ainsi : c'est pourquoi on invoque le témoignage.

Or le témoignage des hommes apparaît fort souvent douteux. Les hommes trompent et sont trompés ; l'avenir, le lointain, le secret, particulièrement le secret des cœurs leur échappent. Dans plus d'une circonstance, cependant, des certitudes relatives à ces choses sont légitimement désirées. On recourt alors au témoignage divin, dont la certitude est invoquée pour corroborer ce qui vient de l'homme.

2. — S'il s'agit du passé ou du présent, on aura le *serment d'assertion* (*juramentum assertorium*) s'il s'agit de l'avenir, le *serment de promesse* (*juramentum promissorium*).

3. — Bien employé, le serment est un acte essentiellement moral. En tant qu'il s'appuie sur la confiance que les hommes ont en Dieu, il honore Dieu ; en tant

1. Cf. *ibid.*, Q. LXXXIV-LXXXVI ; Q. XCI.

qu'il sert à affermir la confiance des hommes les uns dans les autres, à finir leurs controverses, à faire régner entre eux la justice, il revêt la valeur de ces biens.

4. — Il est un acte religieux, comme l'ont reconnu les anciens philosophes. Mais c'est à la condition qu'on le laisse à son rôle, qui en fait non un bien en soi, qu'il conviendrait de rechercher pour lui-même ; mais une nécessité relative à certaines circonstances, et qui ne doit pas les déborder.

La condition du serment et celle d'autres actes religieux est à ce point de vue fort différente. Celui qui adore ou qui fait un vœu dirige ses actes en vue de l'honneur de Dieu. Celui qui jure utilise l'honneur de Dieu en faveur de ses actes, et sa fin est donc humaine ; la religion n'est ici que dans le moyen. Si la fin est bonne et proportionnée, tout est bien ; dans le cas contraire, il y a abus.

Jurer en vain, c'est-à-dire inutilement, ou pour une cause futile, est donc une faute morale. Jurer en faveur du faux ou de l'injuste est un double crime. Aussi a-t-on dit que le serment vertueux a trois assesseurs : le *bon jugement*, la *vérité* et la *justice* [1].

C'est assez dire que la promesse faite sous serment oblige. De même que celui qui prend Dieu à témoin au sujet du passé ou du présent est tenu de dire ce qui est vrai, ainsi celui qui le prend à témoin d'un avenir à réaliser par lui est tenu de faire que cela soit vrai, à moins toutefois que cela ne soit plus en son pouvoir ou que les intérêts du bien ne s'y opposent.

E. — L'AMOUR DE DIEU ET LA VERTU DE RELIGION.

1. La place de l'amour de Dieu en morale. — 2. Le devoir d'aimer Dieu, axiome moral. — 3. L'amour de Dieu première obligation morale. — 4. L'amour de Dieu fondement des vertus.

1. *Ibid.*, Q. LXXXIX, art. 1-5.

1. — On remarquera qu'en tout cela saint Thomas ne parle pas de l'amour de Dieu, que tout chrétien considère comme la condition d'un vrai culte. Augustin avait dit pourtant : « C'est un culte de Dieu, que la foi, l'espérance et l'amour[1] ». Mais saint Thomas est philosophe. La vertu de religion, annexe de la justice, ne doit pas être confondue, disait-on, avec les vertus proprement théologales. On ne doit donc pas y introduire leurs actes. Aimer Dieu d'un amour de charité, cela suppose avec Dieu une société que ne peut fonder la nature telle que l'entendent et la jugent nos philosophies. Aimer Dieu d'un amour naturel, tel que le requiert le *Décalogue*, cela est dû en toute hypothèse ; mais cela n'est plus de la justice. Qu'est-ce donc, et quelle place accorder, en philosophie, à l'amour de Dieu ?

Pour saint Thomas, l'amour de Dieu par-dessus toutes choses est un article de loi naturelle qui sert de présupposition aux vertus, qui les fonde et les anime en chacun de leurs actes. C'est que l'amour du bien, sans lequel il n'est point de vertu ni d'acte vertueux, inclut soit explicitement soit implicitement l'amour de Celui qui est le Bien suprême et la Source suprême des biens.

Ne sait-on pas que toute vertu, même la vertu intellectuelle de prudence, présuppose une affection droite ? Or toute affection de l'âme est fondée sur l'amour, et c'est pourquoi Augustin a pu dire que la vertu, en toute matière, n'est que l'ordre de l'amour (*ordo amoris*[2]). Mais pour que cet ordre règne et ne soit pas détruit à sa source même, ne faut-il pas qu'il y ait, dans l'amour aussi, un ordre, et l'ordre de l'amour ne se calque-t-il pas sur l'ordre des biens ?

On a dit que le ressort suprême de la vie morale, c'est

1 Enchiridion, cap. III.

2. Ia IIæ, Q. LXII, art. 2, ad 3m. Cf. Q. LI, art. 1, *in fine*.

la tendance de l'homme vers sa fin, qui est la béatitude. Mais il faut le redire sans cesse, la béatitude, ou bien humain suprême, n'est pas relative qu'au seul individu ; elle tient compte de toutes nos attaches et de l'emboîtement des milieux divers dans lesquels nous sommes engagés. Le bonheur d'un être isolé serait tout en soi ; mais le bonheur d'une partie prise comme telle est dans son tout, exclusivement, et le bonheur d'un être qui est à la fois tout et partie, mais principalement partie, est dans son tout d'abord ; en soi-même seulement ensuite. Tel est le cas de l'homme. Ne trouve-t-on pas juste qu'un citoyen se dévoue pour sa patrie? Et si la patrie était un tout naturel dont le citoyen serait une partie, cette tendance ne lui serait-elle pas donnée par la nature ? Ainsi en est-il à l'égard de l'ordre moral en son tout. Nous avons notre autonomie ; en tant que *personne*, chacun de nous est une *fin en soi ;* mais cette autonomie, en face de Dieu, est essentiellement relative.

Nous sommes partie de l'univers moral, dont Dieu est le chef. L'univers moral lui-même, ordre dispersé des biens, émiettement de l'*Un*, être en participation dans le multiple, se réfère au Bien suprême subsistant. C'est Dieu même, qui est le bien commun de tous les êtres, dont chacun n'est qu'en lui et par lui. Aimer le bien selon la raison, c'est-à-dire selon l'ordre, si c'est aimer d'abord le premier bien, c'est donc aimer d'abord le Bien divin, qui est nôtre plus que le nôtre. S'y refuser serait refuser l'ordre et contredire la raison pratique.

2. — C'est tellement vrai que la nécessité d'aimer Dieu par-dessus toutes choses, en tant qu'il est le Souverain Bien, devra être placée parmi les toutes premières évidences ; que cet amour sera pour la volonté raisonnable un instinct, instinct qui se retrouvera, proportionnellement, dans la brute même et dans les corps

inanimés, dont les tendances vont à sauver l'espèce à laquelle ils appartiennent ; à constituer les ensembles dont l'ordre est fait ; à les défendre, au besoin en s'y sacrifiant ; à former un cosmos et à réaliser ainsi le bien divin dans la création [1].

3. — On en conclura qu'un acte d'amour de Dieu par-dessus toutes choses, implicite ou explicite, est la première obligation de l'homme à son entrée dans la vie morale. Le premier regard de la raison pratique doit porter là, et une droite volonté suivre ; sans quoi, les fins de l'action ne seraient pas bonnes, l'action même le fût-elle, et l'on débuterait par un péché [2].

4. — Que si au contraire l'acte est posé et si son influence persiste, toutes les vertus seront amorcées, car c'est dans la volonté et dans ses tendances premières que doit être cherchée leur racine [3]. Par la suite, toutes les vertus en seront pénétrées, vivifiées, comme toujours les moyens et les fins relatives par le recours à la fin suprême [4].

F. — LES VICES CONTRAIRES A LA VERTU DE RELIGION.

On a vu, à propos des vertus en général, que toute vertu morale a deux ennemis : l'excès et le défaut. Quand on parle d'excès, on ne parle pas nécessairement de *quantité ;* en ce cas, il n'y aurait jamais excès de religion, vu que la religion a été dite une justice déficiente, toujours au-dessous de ce qu'elle doit. Mais

1. Iª Pars, Q. LX, art. 5 ; Iª IIæ, Q. CIX, art. 3 ; IIª IIæ, Q. XXVI, art. 3 ; *Quodl.* I, art. 8. *Compendium theol.*, cap. CLXVI.

2. Iª IIæ, Q. LXXXIX, art. 6.

3. Iª IIæ, Q. LI, art. 1.

4. IIª IIæ, Q. XXIII, art. 8 ; Q. XIV *de Verit.*, art. 5.

il n'y a pas que selon la quantité qu'on déborde ; il faut tenir compte de toutes les circonstances. Rendre un culte à autre chose que Dieu, ou rendre à Dieu un culte mal jugé, mal ordonné, c'est sortir des bornes que la vertu de religion détermine.

L'*idolâtrie*, la *divination* par invocations suspectes, les *observances superstitieuses*, qui veulent obtenir par d'obscurs détours, soi-disant religieux, ce que la Providence a préparé à nos efforts : tels sont les vices qui corrompent la vertu de religion par excès.

Par défaut, la même vertu sera offensée, si l'on manque à l'honneur dû à Dieu en lui attribuant directement ou interprétativement quelque chose qui déroge à sa dignité souveraine. Le *parjure* est dans ce cas, en ce qu'il appelle Dieu en témoignage d'une erreur, comme s'il ne savait pas ou pouvait mentir.

Tenter Dieu en s'abstenant, soi, des actions normales ; en s'exposant à des périls, dans la pensée de voir si Dieu interviendra ou réussira son intervention, voulant dire par là : Dieu est-il puissant ? est-il bon ? est-il juste ? c'est également diminuer Dieu, puisque c'est le discuter, et que seul l'imparfait est discutable.

Autrement encore, on est irreligieux par défaut, à savoir si l'on manque de respect non à Dieu directement, mais aux choses relatives à son culte. Le *sacrilège* et la *simonie* répondent diversement à ce dernier cas[1].

III. — LA PIÉTÉ FAMILIALE ET PATRIOTIQUE

A. — La piété en elle-même.

1. Notion générale. — 2. Les père et mere. — 3. La patrie. — 4. La parenté.

1. — La justice déficiente exercée par la vertu de reli-

1. *Ibid.* Q. XCII-C

gion exige, au second plan, une vertu similaire réglant notre activité à l'égard de ceux qui, au-dessous de Dieu, sont excellents par rapport à nous, et nos bienfaiteurs au double point de vue de notre être et de notre évolution vitale.

Nos parents, notre patrie : tels sont ceux dont nous dépendons sous ce rapport. La vertu appelée *piété* règlera nos devoirs en ce qui les concerne.

2. — Dieu ne nous crée pas sans intermédiaire. Nos père et mère sont le chemin par lequel l'être qu'il donne arrive jusqu'à nous. Ils sont donc *excellents*, en tant que tels, à l'égard de ceux qui reçoivent par eux la pâture divine de l'être. Ils sont *bienfaiteurs* de par Dieu, et ils sont également *providence*.

3. — La patrie, elle, est le milieu dans lequel notre être éclot. Nos parents en vivaient; nous en vivons par eux ; ils nous confient à elle en nous confiant à l'existence. Elle nous domine pour autant que nous en sommes partie ; elle nous est bienfaisante dans une mesure difficilement assignable. Elle appelle donc, elle aussi, la piété, ayant tous les droits d'une mère[1].

4. — Secondairement, la piété concernera, en même temps que les père et mère, tous les membres de la famille, ascendants, descendants ou collatéraux ; en même temps que la patrie, tous les amis et tous les bienfaiteurs de la patrie.

Cette dernière adjonction ne prête à aucune difficulté. La première se conçoit moins au premier abord ; car si l'on doit un culte aux parents en tant que principe et providence de notre être, on ne voit plus bien en quoi consistera la piété réciproque des époux, leur piété à l'égard de leurs enfants, etc.

Il y en aura pourtant des motifs, et bien que, à titre

1. *Ibid.*, Q. CI, art. 1

principal, la piété familiale soit piété *filiale*, étrangère donc aux relations à niveau ou de haut en bas, il faut maintenir que celles-ci en participent.

L'époux et l'épouse ne sont pas des êtres isolés; ils représentent une race. Ce que l'un accorde à l'autre est accordé au sang, qui coule des ascendants, de telle sorte que l'action soi-disant à niveau a des reflux respectueux ou coupables à l'égard des pères et mères.

Il en est de même des descendants, en qui, suivant l'action adoptée, on honore ou l'on méprise les ancêtres. Nos enfants ne sont pas qu'à nous ; ils sont chose de la race, rameaux d'un arbre généalogique dont leur éducation est la culture. Ce qu'on fait pour eux a donc un aspect de piété. Les traiter honorablement à l'égard du dehors, comme des fils de famille, non comme on ferait d'un fils illégitime, fils pourtant ; exiger pour eux du dehors les mêmes égards ; leur faire un sort convenable à leur extraction, tout cela est piété ; car tout cela fait retour vers les ascendants et les honore. Et il en est de même de tous les cas que présente la famille [1].

B. — L'honneur et l'obéissance dus aux chefs.

1. Ressemblance des chefs et des pères. — 2. L'honneur dû aux gens vertueux. — 3. Les manifestations de l'honneur. — 4. Fondement de l'obéissance. — 5. Restrictions à l'obéissance. — 6. L'obéissance à Dieu. Double aspect de cette obéissance. — 7. Une erreur de Spinoza.

1. — Le même ordre descendant qui de la vertu de religion conduit à la piété familiale, doit conduire de celle-ci à la révérence spéciale (*observantia*) qu'exigent les personnes constituées en dignité. En effet, l'honneur se proportionne à l'excellence des personnes. Or, comme

1. *Ibid.*, Cf. *Comment Cajet.*

un père selon la chair participe de Dieu la qualité de principe, ainsi celui qui, à un titre ou à un autre, exerce à notre égard un rôle providentiel participe de Dieu la propriété paternelle.

Le père est, lui, principe de génération, d'éducation, de discipline, et en général de tout ce qui appartient à une vie parfaite ; la personne constituée en dignité sera principe de gouvernement à l'égard de certaines choses, comme le prince à l'égard des choses civiles, le chef d'armée à l'égard des choses militaires, le maître à l'égard de la science, et ainsi du reste. C'est pour cela que ces personnes sont souvent appelées pères, ou d'un nom rappelant étymologiquement le nom de père, à cause de la similitude du rôle. A toutes on devra, à divers degrés et sous divers modes, l'honneur qui revient à l'excellence du rang, et cette sorte de culte en quoi consistent le respect, la crainte révérentielle, la soumission et les services.

La différence à établir entre celles qui nous gouvernent personnellement et celles dont nous ne sommes point sujets consistera en ce que le droit sera plus strict dans le premier cas que dans l'autre, la *justice légale* intervenant là, et l'honnêteté morale étant ici seule en cause.

2. — A un degré inférieur, on devra attribuer le même bénéfice aux personnes qui, sans jouer un rôle effectif dans le gouvernement de nos vies, s'en montrent dignes par leur vertu et par leur science. A celles-là aussi on devra de l'honneur et une sorte de culte, puisqu'on les doit au règne, et qu'à la vertu est dû le règne[1].

3. — Reprenant en détail les devoirs ainsi marqués, on trouverait à justifier ce que porte la conscience droite des individus et des groupes.

1. *Ibid.*, Q. CII, art. 1, cum resp. ad 2m

Relativement à l'honneur, on dirait : Il consiste principalement dans un mouvement du cœur, et à l'égard de Dieu qui voit le cœur, cela suffit ; mais pour les hommes, les témoignages s'imposent. Paroles exprimant l'excellence ou les sentiments qu'elle fait naître, gestes de déférence, inclinations, cadeaux honorifiques, érection de monuments, etc., peuvent prendre ainsi une valeur morale[1].

Il n'est pas nécessaire que celui qui est ainsi honoré soit supérieur absolument à celui qui l'honore, mais seulement qu'il soit digne d'honneur en soi, c'est-à-dire supérieur à d'autres ou à l'honorant sous certains rapports.

Il n'est pas indispensable non plus que le supérieur soit vertueux pour que l'honneur lui soit dû ; le rôle suffit, vu que Dieu s'y reflète et que Dieu est toujours le motif suprême de l'honneur comme de tout devoir.

Remarquant d'ailleurs qu'il se trouve toujours en chaque homme de quoi être jugé supérieur à un autre en quelque chose, on dira avec saint Paul : *Jugez-vous humblement supérieurs les uns aux autres*, et l'on en conclura le respect mutuel, le culte, en chaque humain, de l'aspect de divinité qu'il présente[2].

4. — Au sujet de l'obéissance, on rappellera ce qui a été dit du parallélisme existant entre les actions humaines et les actions ou réactions de la nature.

Dans l'univers matériel, les agents les plus élevés, ceux dont l'influence s'étend à un plus grand nombre de phénomènes sont à l'égard des autres comme les représentants de la Providence, qui, par le moyen de leurs propriétés générales, régit tout le reste. Ainsi, dans le monde humain, les supérieurs meuvent les inférieurs à leur fin, par une autorité dont Dieu n'est pas

1. *Ibid.*, Q. CIII, art. 1, et In I *Ethic.*, lect. 18.
2. *Ibid.*, art. 2, cum resp. ad 2m et ad 3m.

moins le principe. Ce que sont dans un cas les propriétés naturelles, la raison et la volonté le sont dans l'autre, et ce qui là s'appelle mouvoir, s'appelle ici commander. Il s'ensuit manifestement que l'obéissance de l'inférieur au supérieur, toutes conditions étant posées, appartient au droit de nature[1].

5. — Les restrictions à introduire dans la pratique de cette justice ne ressortent pas moins que son principe de la comparaison qu'on vient de faire. Deux raisons peuvent s'opposer à ce qu'un agent naturel suive l'impulsion d'un autre. Ce peut être un empêchement apporté par un agent contraire et plus efficace, comme si l'eau éteint le feu qui allait consumer la paille. Ce peut être aussi le manque de lien entre le mobile et le moteur envisagés, relativement à certains effets, comme si l'on dit que le sang est soumis à la chaleur interne, mais à un certain degré seulement et en vue de certains résultats.

De même, un supérieur peut déchoir de son autorité à cause d'une autorité prééminente et adverse, ce qui fera dire par exemple aux martyrs : *Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ;* ou bien à cause d'une incompétence relative, nulle autorité, sauf celle de Dieu, ne s'étendant à tout comme à tous[2].

6. — A l'égard de l'autorité divine, il faut distinguer soigneusement l'obéissance en tant qu'elle est une vertu générale, l'ensemble des vertus, et l'obéissance vertu particulière, au nom de laquelle l'inférieur se soumet à la loi divine en ceci qu'il obéit à ses supérieurs, et particulièrement à Dieu même, non plus cette fois en tant que Dieu est le fondement de la moralité générale, mais en tant qu'il est chef, le chef des chefs, auquel chacun,

1. *Ibid.*, Q. CIV, art. 1.

2. *Ibid.*, art. 4 et 5.

se souvenant de son empire, doit la soumission de son cœur et de sa vie.

En tout acte de vertu pourra ainsi s'inclure le mérite de l'obéissance, et en tout acte peccamineux la malice de la désobéissance ; mais il faudra pour cela que la pensée du précepte intervienne, et que son mépris ou son culte soit l'objet d'une intention actuelle[1].

7. — Spinoza a méconnu cette distinction, quand il a dit qu'en dehors d'une révélation, nous ne saurions pas si Dieu nous demande quelque chose. Et d'autres aussi, plus récemment, l'ont méconnue, quand ils ont dit qu'une morale impérative suppose l'idée d'un chef auquel on doit obéissance, après précepte. D'où ils ont conclu qu'en philosophie pure, il n'y a pas lieu de parler d'obligation au sens propre.

Une telle façon de raisonner est sophistique. En dehors d'une révélation, nous saurions à merveille que la moralité est notre loi ; que Dieu en est le principe et la fin, et que c'est donc à Dieu que nous obéissons, en vivant selon la vertu en toute matière.

Ce qui pourrait nous échapper davantage, c'est que nos actes vertueux correspondent en Dieu à des volontés particulières ; qu'il les commande à proprement parler, comme un chef qui intime des ordres. Cela, en effet, répond à une idée de la Providence que la philosophie ne pourrait établir avec certitude ; mais ce n'est point là ce qu'on entend en parlant d'obligation morale. L'obligation est le lien qui rattache l'action bonne à une nature des choses qui l'appelle. Que cette nature des choses trouve son absolu en Dieu, c'est ce qui lui confère ultimement sa valeur, et ce qui fonde en dernier l'obligation morale ; mais il n'est pas question de *précepte*.

1. *Ibid.*, art. 2, cum resp. ad 1m.

IV. — LA GRATITUDE ET L'INGRATITUDE

1. Fondement de la gratitude. — 2. Fausses excuses des ingrats. — 3. La gratitude à l'égard des inférieurs. — 4. Les moyens de la gratitude. — 5. L'opportunité du retour. — 6. La mesure de la gratitude. — 7. La malice et les degrés de l'ingratitude. — 8. La sanction de l'ingratitude.

1. — Descendant encore d'un degré dans l'échelle vertueuse que représentent la *religion*, la *piété familiale*, l'*observance* de nos devoirs à l'égard des personnes constituées en dignité (*observantia*), nous rencontrons la *gratitude*. Ce n'est pas que celle-ci ne soit déjà une nécessité des vertus précédentes. Serait-on dévôt envers Dieu, pieux à l'égard des siens, observant à l'égard de ses chefs, si l'on n'était reconnaissant de leurs bienfaits? Mais puisqu'il est des bienfaiteurs qui ne sont ni chefs, ni parents, ni Dieu même à titre immédiat, et que d'ailleurs les bienfaits sont un titre spécial à la fidélité religieuse, filiale et soumise, il est nécessaire d'inscrire la reconnaissance dans le catalogue des vertus annexées à la justice.

Le rapprochement opéré si souvent entre les actions morales et les actions naturelles peut encore apporter ici une lumière. Dans la nature, les effets et les causes sont naturellement enchaînés en deux sens. Les effets coulent des causes et tendent d'une certaine manière à y remonter, vu que la nature poursuit des fins, et qu'une fin obtenue est comme un retour de l'effet à l'agent, en tant que satisfaction donnée aux raisons de l'agir.

Or, parmi nous, un obligé et son bienfaiteur sont évidemment, comme tels, dans la relation de l'effet à la cause. L'ordre naturel des choses requiert donc que l'obligé se retourne vers son bienfaiteur et satisfasse, par ce que nous appelons gratitude, à la relation qui les lie, selon qu'il convient à l'un et à l'autre.

Ce qui a été dit des parents s'applique ici proportionnellement. Au bienfaiteur, en tant que tel, est dû l'honneur, est due la révérence, selon qu'il tient à notre égard le rang de principe. Accidentellement, s'il était à son tour besogneux, nous lui devons le secours[1].

2. — Que le bienfait soit accordé avec quelque imperfection, cela n'exonère point celui qui le reçoit, car « il est d'un bon cœur de faire plus attention au bien qu'au mal ». Toutefois, puisque de ce fait le bienfait devient moins grand, moins grande aussi est la dette[2].

Que le bienfaiteur profite de son acte, ce n'est pas non plus un motif de se croire libre envers lui, pourvu que vraiment il ait voulu avec cela nous être utile. S'il n'eût pensé qu'à lui, il en serait, a dit Sénèque, comme d'un propriétaire qui nourrit son cheval : mais s'il a pensé à tous deux, nous ayant associé à son cas, il nous a traité en frère, et cela vaut bien notre reconnaissance. Quel cœur aurait celui qui, avant de remercier, exigerait d'abord que son bienfaiteur ait pâti de sa bonté ?[3]

3. — Nos serviteurs aussi bien que nos amis et nos supérieurs peuvent avoir droit à la gratitude; car eux aussi peuvent à certains égards être nos amis et nos supérieurs, en tant que source de biens. Ce qu'ils nous doivent n'exige de nous, quand ils l'ont accompli, qu'un sentiment de justice satisfaite ; ce qu'ils font au delà prête à reconnaissance et à juste retour[4].

4. — Qu'on n'en croie pas non plus ceux qui disent : Je ne puis rien pour mon bienfaiteur, n'ayant rien, ou

1. *Ibid.*, Q. CVI, art. 3.
2. *Ibid.*, ad 2m.
3. *Ibid.*, ad 3m.
4. *Ibid.*, ad 4m.

lui-même n'ayant besoin de rien. On peut toujours, même indigent, même à l'égard du riche, vu qu'on peut honorer, concevoir et déclarer des sentiments qui sont le vrai fond de la reconnaissance, établir des rapports qui seront pour l'heureux un bonheur de plus, en même temps qu'il pourront être un appui, tout homme vivant ayant ses dangers et ses indigences [1].

5. — Quant à la façon de rendre, on doit veiller à l'opportunité. Dès le bienfait reçu ou promis, on doit des sentiments, et l'on a dit que ceux-ci sont le meilleur de la reconnaissance. Aussi Sénèque a-t-il écrit : « Tu veux reconnaître un bienfait? Reçois-le bien [2] ». Mais quant au fait, trop d'empressement ne serait pas selon la vertu ; car payer sans vouloir souffrir de retard, c'est accepter à regret, et accepter à regret un bienfait véritable, c'est être ingrat [3].

Ce qu'on en dit est d'ailleurs applicable au bienfait lui-même ; car un empressement indiscret à obliger devient une sorte d'injure. La raison doit tout régir : le bienfait pour qu'il réponde à l'opportunité ; la reconnaissance pour qu'elle s'y égale [4].

6. — Afin que cette égalité soit atteinte, il devra y avoir chez l'obligé une tendance à dépasser en retour ce qui lui a été donné ; car s'il égale les choses aux choses, il n'égale pas les sentiments aux sentiments, vu que le bienfait était gratuit et qu'un retour simplement égal — je dis en intention — ne le serait point [5].

On voit que dans la relation ainsi engagée, une sorte de cercle sans fin est institué. Le bienfaiteur et l'obligé

1. *Ibid.*, ad 5m.
2. [illegible] *De Beneficiis*.
3. *Ibid.*, art. 4.
4. *Ibid.*, ad 3m.
5. *Ibid.*, art. 6.

deviennent tour à tour obligé et bienfaiteur, grâce au surcroît que chacun médite. C'est le propre de l'amour, dont les bienfaits et les retours sont une marque, de s'engager d'autant plus qu'il solde davantage. « *Ne soyez en dette avec personne*, a dit saint Paul, *si ce n'est de l'amour mutuel.* »[1]

7. — Quant à l'ingratitude, sa malice se mesure au devoir qu'elle enfreint, et ses modes y répondent. Reconnaître un bienfait, c'est premièrement l'avouer, deuxièmement le louer et en rendre grâces, troisièmement agir en retour opportunément et selon son pouvoir. Or, ce qui est ultime en exécution étant premier dans l'ordre de résolution, le premier degré de l'ingratitude sera de ne pas agir en retour ; le second de dissimuler le bienfait au lieu de le louer et d'en rendre grâces ; le troisième et le plus grand sera de ne pas même reconnaître sa dette, soit qu'on l'oublie coupablement, soit qu'on la déprécie.

De plus, comme dans la négation est incluse l'affirmation contraire, au premier degré d'ingratitude se rapporte le fait de rendre le mal pour le bien, au second celui de dénigrer le bienfait, au troisième celui de le prendre pour injure[2].

8. — Retirer ses bienfaits aux ingrats, ce serait les traiter selon leur mérite ; mais non pas, d'ordinaire, selon la vertu. D'abord, il ne faut point facilement croire à l'ingratitude ; car le manque de manifestation extérieure n'en est pas toujours une preuve. Ensuite, il appartient à l'homme vertueux d'essayer de vaincre l'ingratitude. Ce que n'a pas obtenu un premier bienfait, peut-être un second l'obtiendra-t-il. Il faudrait s'abs-

1. *Ibid.*, ad 2m et 3m.

2. *Ibid.*, Q. CVII, art. 1.

tenir, seulement si l'on remarquait que la multiplication des bienfaits ne fait que multiplier la faute[1].

V. — DE LA VINDICTE

1. Rôle moral de la vindicte. — 2. Les conditions de la vindicte. — 3. La non-résistance au mal. — 4. La vengeance collective. — 5. Les modalités de la vindicte.

1. — A la justice se rattache encore la vindicte, dont les amorces sont en nous à l'état d'inclination naturelle.

On a dit assez que les vertus n'ont d'autre rôle que de satisfaire par de bons moyens aux inclinations qui sont en nous les moyens de la nature. Aussi voyons-nous correspondre à chaque inclination définie une vertu spéciale. Or, il y a dans tous les êtres une tendance naturelle à repousser le nuisible. C'est ainsi que les animaux ont un pouvoir *irascible*, distinct de leur puissance de désir (*vis concupiscibilis*). L'homme, lui, repousse le nuisible en se défendant contre les injures ; soit qu'il essaie de les empêcher, soit qu'il les venge : non dans l'intention de nuire lui-même ; mais afin d'écarter les nuisances. Or, telle est la vindicte, et pourvu qu'elle soit soumise à la raison, c'est une disposition vertueuse[2].

2. — Les conditions qu'elle doit revêtir sont relatives à l'intention de l'agent, et les modalités de l'intention entraîneront celles de l'acte.

Que si l'agent se proposait le mal de celui qu'il punit et s'en tenait là, son action serait pleinement illicite ; car se complaire dans le mal d'autrui appartient à la haine, qui est contraire au devoir de l'amour mutuel.

1. *Ibid.*, art. 4.
2. *Ibid.*, Q. CVIII, art. 2 ; Q. XII *de Malo*, art. 1.

Et que ce mal soit voulu à l'égard de qui nous a fait du mal, cela ne nous excuse point, non plus que la haine dont nous pouvons être l'objet ne nous excuse de haïr. Nous ne devons pas être mauvais parce qu'on l'est pour nous : ce serait être *vaincu par le mal*, selon le mot de l'apôtre[1], au lieu de *vaincre le mal par le bien.*

Mais si l'intention de l'agent moral a pour objet un bien, dont la vindicte sera le moyen : soit qu'il s'agisse de ramener le pécheur, ou de l'empêcher de nuire, ou de procurer le repos d'autrui, de conserver la justice, de sauver l'honneur de Dieu, etc., la vindicte est vertueuse, toutes circonstances pesées et toutes conditions sauvegardées[2].

Il n'y a là, à l'égard des divines justices, aucune usurpation ; mais une participation nécessaire. Saint Paul n'a-t-il pas dit du prince qu'il est le *ministre de Dieu, le vengeur qui exerce la colère contre celui qui agit mal?* Il n'y a usurpation que si la vindicte est exercée en dehors de l'ordre, qui seul engage la Providence[3].

3. — Tolérer les méchants, comme le recommande l'Evangile, est une vertu s'il ne s'agit que de nous. A cela il faut être toujours prêt, même si le devoir force au contraire ; mais tolérer l'injure de Dieu et du prochain, qu'elle soit directe ou qu'elle leur vienne à travers vous, comment serait-ce une vertu ? Ne serait-ce pas « une trop grande impiété », comme le dit Chrysostome ?[4].

4. — Là où l'embarras peut être grand, c'est lorsqu'il s'agit de venger un mal collectif, où les bons et les méchants peuvent être mêlés et risquent donc de souf-

1. *Rom.*, XII, 21.
2. *Ibid.*, art. 1.
3. *Ibid.*, ad 1m.
4. *Ibid.*, ad 2m ; Chrysost. : *Opus* imperf. *in Math.*, Hom. V.

frir les uns pour les autres. Il faut en ce cas se souvenir des règles suivantes.

Si la multitude a péché tout entière, la vindicte pourra l'atteindre ou tout entière ou en grand nombre, selon ce qui sera jugé nécessaire. Si l'on espère un amendement, on devra se borner à punir quelques chefs, en vue de ramener les autres. Si au contraire la faute est le fait non de la multitude entière, mais d'un certain nombre et qu'ils puissent être distingués, ce sont eux, évidemment, qu'il faut frapper, à moins que les circonstances ne fassent de cette partialité apparente un scandale. Autrement, il faut pardonner, pour ne pas arracher le froment avec l'ivraie, contrairement à l'avis du Maître.

Et ce qu'on dit de la multitude est vrai du prince qui la régit. Il faut plutôt souffrir de son péché que de nuire injustement à son peuple, à moins que le dommage éprouvé ne soit moins grand que celui qui ressort du péché même [1].

5. — On pourrait se demander si les peines infligées par les coutumes et les législations réputées sages sont sages vraiment et conformes à la raison droite. A cela on répondrait : Les méchants ne peuvent être empêchés de nuire que par la crainte de perdre des biens plus importants pour eux que ceux qu'ils espèrent obtenir par le crime. De là vient que les peines sont prises de ce que les hommes préfèrent en ce monde : la vie, le bien-être corporel, la liberté, les biens : richesses, patrie ou gloire. D'où la peine de mort, les afflictions corporelles, l'incarcération, l'amende ou la confiscation, l'exil et les peines infamantes [2].

Il faudrait revenir sur ce cas à propos de morale sociale.

1. *Ibid.*, ad 5m.
2. *Ibid.*, art. 3.

VI. — LA VÉRACITÉ

A. — La véracité et la justice.

La véracité se rapporte à la justice en ce qu'elle concerne autrui ; en ce qu'elle recherche une certaine égalité, manifestant par des signes adéquats, paroles ou gestes, ce qu'on sait ou qu'on croit être vrai. Elle est cependant une espèce déficiente par rapport à la justice en son essence complète, en ce que la dette de vérité n'est pas exigible légalement, mais moralement, au nom d'une honnêteté fondée sur la nécessité des rapports.

Sans véracité, la société n'est pas possible. La confiance est notre lien, et la confiance exige la droiture réciproque. Or, l'homme est naturellement animal social. Il lui est donc naturel de se manifester tel qu'il est. Y manquer, c'est manquer à la société : donc, sous ce rapport, à la justice[1].

Evidemment, cette véracité nécessaire n'est pas sans conditions. Toute vérité n'est pas bonne à dire, en toutes circonstances. On sait que les circonstances font partie de l'objet de la vertu. Aristote a remarqué que le juste milieu vertueux tend ici plutôt au moins qu'au plus ; car ce n'est pas mentir que de passer sous silence certaines choses, et c'est souvent être onéreux à autrui que de tout divulguer indiscrètement.

Cela ne veut pas dire qu'on puisse nier ce qu'il est bon de taire. Autre chose est le silence, autre chose la fausseté. Toutefois, quand il s'agit de nous, il répugne moins à la vertu de nier ce qui nous est favorable, fût-ce vrai, que de l'affirmer quand cela est faux ; car sans doute la vérité est blessée également ici et là ; mais non pas la prudence. Il est plus imprudent, parce

1. *Ibid.*, Q. CIX, 3 ; In IV *Ethic*, lect. 15.

qu'il est plus périlleux et plus onéreux à autrui, de se louer sans raison que de se blâmer sans cause[1].

B. — Le mensonge.

1. La définition du mensonge. — 2. La définition d'Augustin. — 3. Importance d'une définition rigoureuse. — 4. Les espèces du mensonge. — 5. Malice universelle du mensonge. — 6. La casuistique du mensonge. — 7. La restriction mentale. — 8. Tendances diverses. — 9. La dispute de Kant et de Benjamin Constant.

1. — Le mensonge, pris au sens général, résume les vices opposés à la véracité. Pris en un sens spécial, pour une fausseté en paroles, il se complète par la *simulation* ou *hypocrisie ;* par la *jactance* et par l'*ironie*, son contraire.

En son sens générique, le mensonge se caractérise par la volonté de manifester le faux ou ce qu'on croit le faux. Il ne faut pas ajouter à la définition, ainsi qu'on le fait souvent, la volonté de tromper : cela n'est pas de son essence.

En effet, « l'acte moral prend son espèce de l'objet auquel il s'adresse et de la fin que se propose la volonté à l'égard de cet objet. Quand l'acte à exercer appartient à une faculté différente, telle l'intelligence, l'objet de cette faculté devient à l'égard de la volonté motrice un objet immédiat qui est la matière de son intention, la fin que se propose le vouloir jouant, moralement, le rôle de principe déterminateur, vu qu'on est bon ou mauvais, moralement, selon ce qu'on se propose.

« Or, on a dit que la vertu de véracité — et cela vaudra pour les vices contraires — consiste en une manifestation qui se fait par certains signes : paroles ou gestes. Cette manifestation ou énonciation est un acte de la raison comparant le signe à la chose signifiée. On

1. *Ibid.*, art. 4.

invoque la raison parce que toute représentation consiste en une certaine collation qui appartient proprement à la raison. Aussi les animaux, bien qu'ils manifestent, ne se proposent-ils pas de manifester ; ils agissent en vertu d'un instinct dont la manifestation est une suite.

« Toutefois, la manifestation ou énonciation dont on parle a beau être en elle-même un acte de raison, il est nécessaire, pour qu'elle soit un acte moral, qu'elle soit volontaire et qu'elle dépende d'une intention volontaire.

« Or, l'objet propre d'une manifestation ou énonciation, c'est le vrai ou le faux. Si à cet égard on parle d'une intention désordonnée du vouloir, cette intention pourra se porter sur deux choses : sur ceci que le faux soit énoncé, et sur ceci que quelqu'un soit trompé, ce qui sera un effet de l'énonciation fausse.

« Quand donc ces trois choses se trouvent ensemble : premièrement, que la chose énoncée ou manifestée soit fausse ; deuxièmement, que la volonté se propose délibérément cette fausseté ; troisièmement, qu'on ait l'intention de tromper, on relève dans l'acte une fausseté triple : fausseté matérielle, puisque ce qu'on dit est faux ; fausseté morale formelle, puisqu'on veut dire le faux ; fausseté active, puisqu'on veut imprimer le faux en autrui.

« Toutefois, l'essence même du mensonge se prend de ce qui est formellement la fausseté morale, à savoir la volonté d'énoncer le faux.

« C'est pourquoi, si quelqu'un dit une chose fausse la croyant vraie, c'est là une fausseté matérielle, non une fausseté morale, puisqu'elle échappe à l'intention. Ce n'est donc pas proprement un mensonge ; car ce qui échappe à l'intention est accidentel à la moralité et ne peut en constituer une espèce. Si au contraire quelqu'un parle ayant la volonté de dire le faux, ce qu'il dit fût-il vrai, son acte, en tant qu'il appartient à l'ordre moral,

est entaché de fausseté, et la vérité qu'on y trouve n'y est qu'accidentelle : un tel acte rentre donc dans l'espèce du mensonge.

« Enfin que quelqu'un se propose d'installer une erreur dans l'opinion d'autrui en le trompant, cela n'appartient pas proprement à l'espèce du mensonge ; mais concourt simplement à son achèvement, en tant que son effet propre. Il en est comme dans les choses naturelles, où une chose est posée dans son espèce dès qu'elle possède sa forme propre, n'en eût-elle point l'effet naturel : tel le corps lourd, qui n'est pas moins un corps lourd du fait qu'on le tient en l'air par une sorte de contrainte [1]. »

2. — On voit que pour saint Thomas, le mensonge est proprement *une énonciation ou manifestation intentionnellement fausse*, quoi qu'il en soit de sa vérité ou de sa fausseté objectives ; quoi qu'il en soit de ses résultats obtenus ou voulus.

Trouvant sur son chemin la définition d'Augustin : *Enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata*, il la commente par une traduction bienveillante que la tradition n'a pas toujours maintenue. Il traduit : Le mensonge est *une énonciation fausse avec une volonté qui se porte à falsifier* et non pas *qui se porte à tromper*. Que si l'on trouvait cette traduction un peu forcée, saint Thomas l'abandonnerait sans trop de peine ; mais alors il dirait : La définition d'Augustin est extensive, non formelle ; on y introduit l'effet propre du mensonge, qui est de tromper en effet, au lieu de s'en tenir à son essence [2].

3. — Cette rigueur de définition n'est pas sans conséquence. Ceux qui font entrer dans la définition du mensonge l'intention de tromper n'ont plus le droit d'appeler

1. IIa IIae, Q. CX, art. 1 ; In III *Sent.*, Dist. XXXVIII, art. 1.
2. Cf. *Comment. Cajet.*, *hic. in fine.*

ainsi l'acte de ceux qui mentent pour mentir, par habitude perverse, par amour de la fausseté prise en soi, sans songer à ce qui en pourra résulter chez autrui. C'est pourtant là un cas bien fréquent ; qu'en feront les auteurs qui insistent sur cette définition courante : *Le mensonge consiste à parler contre sa pensée avec l'intention de tromper ?*

De plus, si les intentions extérieures à la nature intime d'un acte moral sont ainsi admises dans sa définition, on est sur une mauvaise pente. S'il n'y a mensonge que lorsqu'on se propose de tromper, on pourra dire tout aussi bien : Il n'y a mensonge que si l'on se propose de nuire, d'autant que le mensonge est présenté comme opposé à la justice. Il n'y aurait donc de mensonge que le mensonge pernicieux, ce qui paraît à tous inacceptable[1].

Il faut revenir au fond des choses. La malice propre du mensonge, sa malice spécifique consiste dans le faux mis à la place du vrai en matière de manifestations ; dans l'abus de l'intelligence qui en ressort ; dans l'offense au Dieu dont nos pensées sont un reflet, comme nos paroles devraient l'être de nos pensées ; dans la violation en autrui de ces mêmes droits de l'intelligence et de la vérité créatrice ; enfin dans le désordre imposé aux rapports humains par une maxime d'insincérité qui sera toujours sous-entendue au mensonge, fût-il admis pour le bon motif. La question de motif est à coup sûr importante ; mais elle vient en second et ne concourt pas à intégrer le mensonge en son essence.

Cette remarque introduit et va servir à juger la division du mensonge en espèces.

1. Kant a voulu se dégager de cette erreur en rattachant le mensonge pernicieux à la « *Doctrine du Droit* », et le mensonge tout court à la « *Doctrine de la Vertu* ». Cette division, toutefois, n'est pas rigoureuse. Le mensonge, quel qu'il soit, est contraire au droit, puisqu'il offense si non toujours la justice particulière, du moins la justice générale, dont l'objet est le bien social. Cf. Kant, *Doctrine de la Vertu*, II, I, 9.

4. — On peut établir les espèces du mensonge de trois façons. 1° en considérant le mensonge dans son essence, et cette division-là sera rigoureuse. On dira : Le mensonge s'oppose à la véracité. La véracité est une certaine égalité entre ce qu'on croit le vrai et la manifestation qu'on décide. Or une opposition à l'égalité se fait en plus ou en moins. Le plus ou le moins dans les manifestations erronées donneront donc au mensonge ses différences propres. Le mensonge qui altère la vérité en plus s'appellera *exagération ;* le mensonge en moins sera une *diminution du vrai ;* mais comme la division par le plus et le moins est ici peu utile, on n'en retiendra que son application au mensonge commis par une fausse expression de soi-même, je dis en tant que personne, et non plus en tant que pensée actuelle, ou, si l'on veut, en tant que pensée actuelle relative à la personne. Le mensonge en plus s'appellera alors *jactance ;* le mensonge en moins s'appellera *ironie*. C'est à Aristote [1] que saint Thomas emprunte cette division, et l'on voit qu'il prend le mot *ironie* en un sens spécial, qui sera défini tout à l'heure. Mais on voit surtout qu'il définit en philosophe, ne passant qu'à regret, par respect pour la tradition et en vue de la pratique, à des divisions qui n'en sont pas, puisque, purement circonstantielles, nullement spécifiques, elles peuvent bien compliquer le cas du mensonge en le mêlant à des bontés ou à des malices diverses ; le graduer en le rendant plus ou moins grave, mais non pas proprement le diviser.

Précisément, la seconde classification — c'est le mot qui conviendrait — tend à marquer les divers degrés du mensonge en considérant ce qui l'aggrave ou l'excuse plus ou moins, vu l'intention qu'on y apporte. On parle alors du mensonge *pernicieux*, qui se propose le mal

1. IV *Ethic*, cap. VII.

d'autrui et aggrave donc de tout le poids de ce mal la malice de la fausseté, en quoi le mensonge consiste ; du *mensonge joyeux* et du *mensonge officieux*, qui tous les deux se proposent un bien : le premier un bien *délectable*, le second un bien *utile*, qu'il s'agisse de procurer au prochain un avantage ou d'en écarter un mal.

Dans ces deux derniers cas, le mensonge persiste, puisque la fausseté voulue, en laquelle il consiste formellement, persiste ; mais sa malice est diminuée, en raison de la bonne volonté qui s'y ajoute.

Cette division traditionnelle n'est pas, on le voit, une division du mensonge en tant que mensonge, mais du mensonge en tant que péché, c'est-à-dire qu'elle note des degrés de malice. A moins qu'on ne préfère dire : C'est une classification selon les causes, les causes qui font mentir[1].

Enfin le mensonge peut se diviser eu égard encore à son résultat accepté ; mais cette fois universellement, sans intention de graduer. La graduation se fera d'ailleurs toute seule, du fait des objets ainsi introduits et de leurs valeurs diverses.

On dira alors avec Augustin[2] : Le mensonge peut être contre Dieu, en tant que nuisible à ce qui le concerne, et il peut être contre l'homme. S'il offense l'homme, il se peut qu'il nuise à quelqu'un sans profiter à personne ; il se peut qu'il nuise à l'un en vue de l'utilité de l'autre. Ce seront là trois espèces du mensonge pernicieux, dont la première est la plus grave, la seconde ensuite, la troisième enfin.

Ou bien, le mensonge n'a aucun but, hors celui qui le constitue en lui-même : mentir, se révéler autre qu'on n'est, manifester le contraire de ce qu'on pense.

1. In III *Sent.*, Dist. XXXVIII. Q. 1, art. 2.

2. *De Mendacio*, cap. XIV.

Alors, le mensonge est laissé à sa malice propre, ni aggravée ni allégée par une fin ultérieure.

Ou bien enfin, le mensonge cherche à plaire, c'est-à-dire à procurer de la joie; ou à être utile, c'est-à-dire à procurer un bénéfice : bénéfice extérieur, bénéfice corporel, bénéfice moral même. On reconnaît là le mensonge *officieux* et le mensonge *joyeux*, subdivisés seulement et introduits dans un ordre plus large.

Cela fait, selon saint Augustin, huit espèces de mensonge, dont la malice va décroissant depuis le mensonge nuisible à Dieu jusqu'au mensonge utile spirituellement, sans que jamais cette malice s'éteigne [1].

5. — En effet, ce qui est mal en soi et selon son espèce ne peut jamais être rendu bon, en quelques circonstances qu'on le suppose. On l'a dit déjà, une intention perverse a le pouvoir de rendre mauvais un acte qui par lui-même serait bon ; mais la réciproque n'est pas vraie, parce que le bien est plus exigeant que le mal. Alors que le bien veut l'intégrité de ses causes, une seule cause absente produit le mal. Quand donc un acte censé bon est dirigé vers une fin perverse, cette fin, qualifiant la volonté qui pose l'acte, entache le tout et fait d'une apparente vertu un vice. Si inversement un acte mauvais est dirigé vers une fin bonne, la volonté garde sans doute le bénéfice de cette intention vertueuse ; mais comme cette intention est ultérieure à la qualification de l'acte, et que l'intention immédiate — celle de poser un acte qu'on sait mauvais — persiste, au total l'acte est mauvais, bien que l'intention vertueuse premièrement en diminue la malice, comme il a été dit, et deuxièmement puisse donner lieu à d'autres actes antérieurs ou ultérieurs méritoires.

Exemple : Je me décide à servir ma patrie ; je mens

1. IIª IIæ, Q. CX, art. 2; In III *Sent.*, Dist. XXXVIII, art. 2, 5 ; *De Decem Præceptis Decalogi*, cap. de 8e Præcepto.

pour son service ; ce mensonge m'engage dans une suite d'actes généreux que j'accomplis : j'ai le mérite de ma première décision, puis des actes de dévouement qui la suivent; mais le mensonge est de trop ; il vient ici en diminution ; c'est une malice intercalée dans une suite vertueuse, et si la suite entière dépendait de ce mensonge, il ne faudrait pas le poser. Périsse le monde, plutôt que de prendre la responsabilité d'un mal[1].

Cette théorie se conçoit à merveille, même au point de vue de l'utile. Et à vrai dire cette dernière addition est indispensable, vu que l'utile absolument et le bien absolument coïncident. Qu'appelle-t-on bien, si ce n'est ce qui procure le règne des fins créatrices ? Mais aucune utilité partielle résultant d'un mensonge ne peut être mise en comparaison avec l'utilité de cette maxime : Dire le vrai.

Individuellement, la véracité est une fidélité à soi-même en tant que raison, et quelle utilité personnelle peut égaler celle de rester soi-même, dans le meilleur de soi-même ? Au point de vue collectif, la véracité est à la base des rapports humains, comme la justice dont elle est une des faces. Manquer à la véracité, c'est travailler pour sa part à troubler le monde : c'est, sous prétexte de prendre un poisson, empoisonner une source. « *Déposant tout mensonge*, a dit saint Paul (Ephès., IV, 25), *que chacun dise la vérité avec son prochain*, CAR NOUS SOMMES MEMBRES D'UN SEUL CORPS. »

Ceux donc qui disent : Le mensonge supposé sauveur n'est plus un mal, précisément parce qu'il est utile à ce pour quoi la véracité est faite, à savoir le salut des hommes, ceux-là confondent le relatif avec l'absolu, le soi-disant salut d'une utilité immédiate avec l'utilité dernière et totale. Il n'y a d'utilité au-dessus de toute loi que celle même qui fonde la loi, à savoir notre fin

1. IIa IIæ, Q. LXIX, art. 1 et 2; In III *Sent.*, Dist. XXXVIII, art. 3 ; In IV *Ethic*, lect. 15.

toute dernière. Au-dessous d'elle il faut considérer comme suprême, dans l'ordre des moyens, l'utilité des rouages premiers de la vie morale : Fraternité, justice, véracité, etc. Toute autre utilité doit céder à celle-là, et l'utile prétendu qui s'y oppose est au vrai une nuisance[1].

Aussi ces mots : mensonge *joyeux*, mensonge *officieux* s'ont-ils fort imprécis. Rien d'aussi peu joyeux que la fausseté, d'aussi peu officieux qu'une atteinte à l'un des devoirs fondamentaux de la vie humaine. Ce qu'on veut qualifier ainsi, ce n'est pas le mensonge lui-même, c'est la cause qui y fait glisser[2].

6. — La doctrine de saint Thomas sur le mensonge, une fois bien comprise, paraît absolument inattaquable. Platon, contre Aristote, et, chez les chrétiens, Origène, Cassien, Chrysostome, Théodoret et quelques autres semblent y contredire partiellement, admettant en certains cas le mensonge utile. Mais peut-être y a-t-il là une apparence plus qu'une réalité. Ce que certains appelleraient volontiers *pieux mensonge* peut n'être pas mensonge au sens précis de l'Aquinate, et l'on peut donc être d'accord en disant, les uns : Il ne faut jamais mentir, à savoir d'un mensonge vrai ; les autres : On peut quelquefois mentir, à savoir d'un mensonge qui n'en est pas un, au sens moral du terme.

Saint Thomas pense donner satisfaction à tout en ajoutant à sa théorie du mensonge mauvais en soi et par conséquent toujours illégitime, la nécessité éventuelle d'une *dissimulation prudente*. Il insiste peu sur la casuistique habituelle ici ; mais au nom de ses principes, voici, je crois, ce qu'on pourrait dire :

Mentir, c'est dire sciemment et volontairement le

1. Opusc. *De Decem præceptis*, cap. XXVII ; IIa IIæ, Q. CIX, art. 3.

2. In III *Sent.*, Dist. XXXVIII, Q. I, art. 3, ad ult

faux. Mais il est des déclarations dont la fausseté ou la vérité prêtent à des jugements complexes. Telle chose est fausse selon la teneur matérielle des mots, qui sera jugée vraie et par conséquent bonne à dire, en raison de circonstances particulières, d'usages reçus, de sous-entendus généraux acceptés par la vie sociale.

Il est vrai, par exemple, que *je ne suis pas chez moi*, quand je ne puis pas y recevoir, parce qu'il est admis qu'on exprime ainsi, par décence et par courtoisie, l'impossibilité de recevoir. Il est vrai pour la même raison que *je ne sais pas* ce que je n'ai pas le droit de dire, ce que j'ai en tout cas le droit de ne pas dire, parce que la nécessité de ménager à la fois les secrets et les égards mutuels a rendu communes ces façons de s'exprimer, de telle sorte qu'elles ne trompent ou ne doivent tromper personne.

N'est-il pas évident que la *prudente dissimulation* dont parle saint Thomas doit pouvoir rencontrer, lorsqu'elle est nécessaire, son moyen adéquat ? Or, le silence, le refus de répondre à une question injuste ou indiscrète ne sont pas toujours ce moyen. Il est des circonstances où ne pas répondre, c'est répondre en un certain sens. Le répondant est « embarqué », dirait Pascal. Le seul moyen verbal qui demeure alors pour donner satisfaction à la vertu, c'est de proférer une apparente fausseté qui sera, au vrai, une vérité diplomatique, une vérité de convenance. Oui pour non, non pour oui, n'auront alors que le caractère d'une *couverture* ; ils sont désessentiés moralement, l'opinion des honnêtes gens consentant à cette altération verbale.

7. — La théorie de la *restriction mentale*, en ce qu'elle a de légitime, rentre dans ces données et en prend toute sa valeur.

A parler rigoureusement, nulle restriction mentale n'est permise, vu que la véracité consiste précisément

à révéler son état mental tel qu'il est, dès lors qu'on le révèle. Restriction mentale ou mensonge, c'est, à proprement parler, la même chose.

Mais les mots ne sont que des mots. Ceux qui entendent par là une réserve légitimement sous-entendue, au sens tout à l'heure expliqué, prêchent simplement, en l'autorisant dans certains cas, la *prudens dissimulatio* thomiste. Le tout sera de maintenir la proportion entre le motif qui fera parler ainsi et la valeur sociale de la vérité nue, qui est immense. Il faudra donc une raison grave. Au contraire, ceux qui appellent restriction mentale un sous-entendu purement personnel, impénétrable à autrui, même eu égard aux circonstances et aux conventions honnêtes, ceux-là restent dans le mensonge pur et simple, et ils le légitiment ouvertement en justifiant des restrictions de cette sorte. Dire : Je n'ai pas écrit cette lettre, en sous-entendant : De la main gauche, c'est ne rien dire de plus que : Je n'ai pas écrit cette lettre. Si cette dénégation est fausse, il y a mensonge, quoi qu'il en soit du manège d'esprit qu'on y joint.

Il n'appartient à personne d'imposer aux mots en usage dans nos rapports une signification arbitraire, non plus qu'à un papier monnaie ou à un signe d'amitié. Se le permettre, c'est fausser les rapports, à moins qu'on n'avertisse du changement apporté, ce qui ne ferait plus le jeu du menteur.

Pour que le sous-entendu mental corrigeât l'expression erronée, il faudrait qu'il se présentât sur le même plan ; or il est intérieur, purement personnel, étranger par conséquent aux rapports : comment complèterait-il et ramènerait-il au vrai, dans l'ordre des rapports, une déclaration fausse ?

Il en est autrement dans le cas précité. Le sous-entendu qui s'appuie sur l'usage, sur les conventions sociales légitimes appelées par la décence et la prudence mutuelles, ce sous-entendu-là est objectif, non

purement personnel ; il est sur le plan social ; il appartient au même ordre que l'expression à juger et peut donc concourir à son intégration.

Ce qui condamne la restriction arbitraire, à savoir que les mots signifient selon l'usage adopté en commun, innocente et peut même faire louer la restriction prudente, puisque celle-ci invoque précisément l'usage adopté et les nécessités sociales consacrées. Le cas est donc, ici et là, totalement différent en théorie. Il faudra, pour amener un rapprochement, l'intervention de ces infiniment petits de la pratique où seuls les bons jugements trouvent les points d'arrêt, le bien et le mal paraissant communiquer sans coupure.

8. — Il y a des cas fort clairs : tels ceux qu'on vient de citer. Il en est de plus discutables, et selon la sévérité de chacun ; selon que chacun jugera des circonstances, du poids des intérêts engagés, des sous-entendus sociaux, il rattachera le cas proposé à l'une ou l'autre interprétation précédente. Toujours est-il que le principe sera sauf, et ce n'est pas rien, dût-on manquer parfois la bonne solution, de réserver tout au moins le principe.

9. — Dans la dispute célèbre entre Kant et Benjamin Constant, la faiblesse philosophique de l'écrivain français éclate, quand il prétend que la vérité n'est un devoir qu'à l'égard de ceux qui y ont droit ; mais Kant, justement opposé à ce faux principe, exagère dans l'application, quand il prétend qu'un ami étant caché chez vous et des assassins qui le poursuivent vous demandant : Est-il ici ? il faut répondre oui, si l'on ne peut éviter de répondre. Une pareille solution est de nature à déconsidérer la morale, sous prétexte de la placer au-dessus de tout, c'est-à-dire ici au-dessus de la vie, dont elle est pourtant la règle. Il tombe sous le sens qu'un ferme *non* n'offense dans ce cas aucune vérité ; car ce

non sous-entend légitimement un « *pour vous* », et si les assassins s'y trompent, ils n'ont à en accuser que leur aveuglement et leur malice.

Benjamin Constant avançait fort justement que sous peine de demeurer inapplicables ou de devenir odieuses, certaines maximes absolues ont besoin de principes intermédiaires qui fournissent le moyen de les appliquer à la réalité. La restriction mentale bien comprise joue ce rôle à l'égard du mensonge. Kant l'a oublié ; Benjamin Constant et beaucoup d'autres aujourd'hui introduisent des « principes intermédiaires » faux et destructeurs. Saint Thomas concilie toutes choses[1].

C. — La simulation et l'hypocrisie

1. Notion de l'hypocrisie. — 2. Modalités et gravités diverses de l'hypocrisie.

1. — Le mensonge s'opposant à la véracité en tant qu'il est une manifestation déformée, propre à tromper sur l'état réel du sujet moral, il doit s'étendre aux manifestations actives aussi bien qu'aux paroles. L'usage, toutefois, réserve volontiers le mot *mensonge* pour signifier la fausseté verbale, et les mots *simulation* ou *hypocrisie* pour marquer la fausseté active.

La différence entre ces deux derniers vocables consiste en ce que le premier est plus large et comprend le second comme une espèce. Le simulateur cherche à faire croire ce qui n'est pas, en une matière quelconque ; l'hypocrite cherche à faire croire ce qui n'est pas en matière de vertu personnelle. L'un simule quoi que ce soit, l'autre simule la justice.

Comme donc le mensonge proprement dit offense la vérité en paroles, la simulation offense la vérité en

1. Kant, *Doctrine de la Vertu*, trad. Barni, p. 249. Cf. l'Analyse critique, p. LXXIII et seq.

actes. Elle est un mensonge de fait. Elle comporte donc la même malice, avec tous ses degrés et ses modes.

En effet une parole mensongère est jugée immorale non en tant que parole proprement; mais en tant que signe. Signifier ce qui n'est pas, c'est son péché. Or on signifie par gestes et par actions aussi bien que par paroles. Toute action significative, tout geste volontairement expressif qui n'est pas conforme à la vérité, comportera donc le même jugement[1].

On y devra joindre la même restriction. De même que taire pour un juste motif n'est pas mentir, ainsi s'abstenir prudemment de manifester n'est pas user de simulation, mais de vertueuse réserve.

2. — L'hypocrisie, telle que l'entend le plus souvent l'opinion et telle que l'a si violemment flétrie l'Évangile est une simulation d'une vertu méprisée ou en tout cas négligée délibérément, tout le souci de l'hypocrite étant de s'en procurer la gloire ou les bénéfices.

Un tel état moral est évidemment fort grave. Il s'atténue si le sujet, tout en ne possédant point la valeur morale qu'il simule, en fait état et se proposerait volontiers de l'acquérir. Reste à savoir pour quel motif il la simule. Si c'est en vue d'un bien, son hypocrisie devient une sorte de mensonge officieux ; si c'est en vue d'un mal, il y a mensonge pernicieux, dont la gravité se graduera selon les règles susdites. Si aucun motif n'intervient, hors le désir de simuler par plaisir ou par habitude, il en sera comme de ceux qui mentent pour mentir. Par elle-même, une telle hypocrisie n'est pas grave ; c'est une inconséquence, a dit Aristote, plus qu'une malice[2].

Toujours est-il qu'il y a hypocrisie toutes les fois

1. IIª IIæ, Q. CXI, art. 1 et 2; in IV, *Sent.* Dist. XVI, Q. IV, art. 1ª Qª ;

2. Aristote, IV *Ethic*, cap. VII.

qu'il y a simulation d'une vertu ou qualité morale absente, quoi qu'il en soit du but poursuivi. De même donc qu'on a écarté de la définition rigoureuse du mensonge l'intention de tromper, n'y maintenant que l'intention de dire le faux : ainsi faut-il écarter de la définition précise de l'hypocrisie l'intention d'être jugé meilleur, bien que cet effet tende de soi à s'y joindre. Il n'y faut maintenir, comme appartenant à son essence, que l'intention de simuler la vertu[1].

D. — La jactance.

1. Nature de la jactance. — 2. Les causes de la jactance. — 3. La gravité de la jactance. — 4. La gloriole du mal.

1. — De son côté, la jactance consiste à s'exalter en paroles, comme si l'on voulait *se projeter loin* (*jactare*) dans l'opinion des hommes. Or, s'exalter, c'est dire de soi ce qui est au-dessus de soi, et cela se peut doublement. On peut dire de soi ce qui est au-dessus de soi en réalité, et ce qui est au-dessus de soi dans l'opinion qu'en ont les autres. Dans les deux cas il y a jactance au sens large du mot ; mais à parler précisément, selon que la jactance est un vice opposé à la véracité, on doit l'entendre uniquement d'un excès dans l'expression de sa propre valeur ou des faits qui s'y rapportent.

2. — Les causes d'un tel abus peuvent être diverses. La plus fréquente est la superbe qui, s'exaltant au dedans, éclate au dehors en paroles excessives: d'où il suit que certains font de la jactance une variété de l'orgueil. C'est encore l'avarice, l'ambition, qui se vantent d'aptitudes propres à leur procurer des honneurs ou des gains.

Mais ces causes-là ne sont pas les seules ; la légèreté s'en mêle, et aussi une certaine vanité peu coupable.

1. IIª IIæ, Q. CXI, art. 3, cum resp. ad obj.

Toujours est-il que la jactance, prise en soi, est autre chose que l'orgueil, l'avarice, l'ambition ou tout autre vice pouvant la provoquer soit comme but soit comme cause. Selon son espèce, elle est une offense à la vérité par excès.

3. — Fort répandue, on aime à croire qu'elle est peu grave. Seuls les parfaits l'évitent, a dit Grégoire le Grand[1]. Toutefois il faut distinguer. La jactance prise en elle-même est légère en effet, si l'on ne se vante ni aux dépens de ce qui est réservé à Dieu, ni aux dépens du prochain, dont l'abaissement ferait les frais de l'exaltation qu'on recherche. Dans le cas contraire, elle revêt la malice d'une atteinte à la charité ou à la vertu de religion, et cela peut devenir grave.

Si l'on tient compte des causes et des fins, on ne sait plus où l'on va ni où pourra s'arrêter la malice. Evidemment cette considération est hors cadre, et il est inutile qu'on y insiste[2].

4. — On remarquera que saint Thomas ne fait pas entrer dans la jactance la disposition de certains à se vanter du mal qu'ils ont fait. La raison en est que pour lui la jactance suppose le mensonge, étant l'une de ses espèces. Il dirait dans ce cas : *vaine gloire ;* nous dirions : *gloriole*.

Quant au mal qu'on n'a pas fait et dont certains trouvent bon de se vanter pourtant, c'est un cas particulier de jactance qu'il faudrait joindre à celle qui offense la charité, à savoir, ici, la charité à l'égard de soi-même[3].

1. *Moral.*, cap. XLV (XXXI in vet. edit.).
2. IIa IIæ, Q. CXII, art. 2.
3. *Ibid.*, cum *Comment. Cajet.*

E. — L'IRONIE

1. Sens spécial du mot ironie chez saint Thomas. — 2. L'ironie et l'humilité. — 3. La gravité de l'ironie.

1. — Ce que la jactance est en trop, au point de vue de l'expression de soi-même, l'ironie l'est en moins. En se dépréciant au prix d'un mensonge, pour une raison quelconque, l'homme pèche, comme il avait péché en s'exaltant.

2. — Il ne faut pas confondre ce vice avec l'humilité, qui, la vérité sauve, découvre plutôt de soi-même le moins bon et passe sous silence le meilleur. Cela aussi peut être peccamineux en certaines circonstances ; mais non pas selon son espèce. On parle maintenant d'une parole mensongère, et l'on dit qu'elle n'est pas innocentée par ce fait qu'elle nous déprécie. Se proposât-on de fuir la superbe, ce n'est pas une raison pour fuir en même temps la vérité. « *Celui qui ment pour cause d'humilité*, a dit Augustin, *s'il était innocent avant, devient pécheur après.* »[1]

3. — On a dit toutefois que le plus souvent l'ironie est moins grave que la jactance. Cela n'est pas en raison de leur matière, qui est la même : ici et là on ment, par paroles ou par gestes, relativement aux conditions de la personne. Mais fréquemment la jactance a de pires motifs, comme l'appétit du lucre ou d'une gloire usurpée, alors que son contraire procède du désir mal jugé et désordonné de ne pas être à charge aux autres. Que si au contraire, comme il arrive, on se déprécie soi-même avec une intention perverse, en vue de tromper et d'en tirer avantage, les valeurs peuvent se renverser et l'ironie devenir plus grave.

1. IIa IIæ, Q. CXIII, art. 1, cum arg. *sed contra* et resp. ad 3m. S. Aug. *De Verbis Apostoli*, Sermo XXII.

Bien mieux, la malice de l'une et de l'autre peuvent s'unir, comme si quelqu'un s'abaisse en vue de s'exalter, selon le mot dit au Cynique : *J'aperçois ton orgueil à travers les trous de ton manteau.* Ainsi l'Evangile a-t-il dit des Pharisiens : « *Ils exténuent leur face, afin de montrer aux hommes qu'ils jeûnent.* » (*Matt.* VI.)

C'est pour cela que saint Augustin se refusait à porter des vêtements soit trop riches, soit trop pauvres, disant que dans les uns et les autres les hommes cherchent également leur propre gloire [1].

VII. — L'AFFABILITÉ

A. — L'affabilité en elle-même.

1. L'affabilité et la justice. — 2. Les degrés de l'affabilité. L'opportunité de ses manifestations.

1. — La justice veut encore que les hommes, à l'égard les uns des autres, usent de procédés qui entretiennent parmi eux la bonne harmonie des rapports, une vie commune agréable et facile.

Il ne s'agit pas ici d'amitié ; mais de signes extérieurs que les bons sentiments du dedans favorisent. Aller trop loin et simuler une amitié spéciale là où elle n'existe point, ce serait une faute ; mais montrer des signes communs d'amitié et d'affabilité, c'est simplement répondre à ce que nous sommes. Tous les hommes ne sont-ils pas des amis de nature ? Tout animal aime son semblable, a dit la Bible (Eccli. XIII). L'animal raisonnable doit accepter cette condition de vie commune et en tirer les conséquences [2].

S'il y a là une justice, ce n'est pas au sens légal, ni même au sens où l'on dirait : Il est juste de rendre un

1. *Ibid.*, art. 2, cum resp. ad 2^{m}.
2. *Ibid.*, Q. CXIV, art. 1.

bienfait ; il s'agit d'honnêteté, et cette dette d'honnêteté se tient du côté du sujet plus que de l'autre ; elle s'exprimerait par ceci : Fais à l'égard d'autrui ce qu'il convient que tu fasses.

Aristote a dit : *On ne peut passer un jour entier avec un homme déplaisant, ou qui simplement ne serait pas plaisant*[1]. C'est donc que l'affabilité, comme tout à l'heure la véracité, est nécessaire à la vie sociale. Or l'homme est naturellement sociable. Il y a donc bien là un principe d'équité naturelle, quoique l'importance à lui accorder soit beaucoup moins grande que dans le cas de la véracité ou de la justice légale.

2. — D'ailleurs, l'affabilité devra se graduer d'après la condition des personnes et des circonstances. Elle devra céder le pas à la gravité ou à de justes sévérités, si le bien de la vertu l'exige. Ainsi, à ceux qui sont portés au mal, il ne faut pas montrer un visage riant, au risque d'encourager et de paraître approuver leurs fautes. A ceux qui ont mal agi, il ne faut pas donner non plus l'approbation du sourire[2].

B. — L'adulation.

1. Les modes de l'adulation. — 2. La mesure des louanges. — 3. Gravité de l'adulation.

1. — Toute vertu se trouvant entre deux vices, à l'affabilité on verra correspondre — en trop, l'adulation ; en moins, l'esprit de litige.

A vrai dire, l'adulation a plusieurs modes, qui prêtent à des appellations diverses. Ceux qui veulent plaire à tout le monde, opportunément ou non, sans que ce soit d'ailleurs pour de mauvais motifs, sont justement

1. VII, *Ethic.* cap. V.

2. IIa IIæ, Q. CXIV, art. 1, ad 1m, 2m et 3m.

taxés de *platitude* (*placidi*). S'ils agissent ainsi par intérêt, on les appellera *flatteurs* ou *adulateurs*, bien que ce dernier mot puisse prendre une signification générique enveloppant tous les cas.

2. — La vraie mesure de louer et de faire plaisir, c'est celle qui porte au bien. Celle qui porte au mal ou qui s'y expose est un manque d'amitié, sous le prétexte d'une affabilité trompeuse.

3. — Dans cette direction, la faute grave viendra vite. Flatter le péché d'autrui, c'est offenser et Dieu et l'homme. Flatter pour nuire, c'est donner lieu au proverbe : *Mieux vaut une blessure d'ami qu'un baiser d'ennemi.* (*Proverbes*, XXVII, 6.) Enfin, flatter sans intention de nuire, mais de telle façon qu'on nuise pourtant, ayant pu et dû le prévoir, c'est prendre une responsabilité correspondante à la ruine.

Quant à ceux qui flattent par platitude, par souci d'éviter un mal ou de conquérir un bien nécessaire, leur péché est léger, mais subsiste [1].

C. — L'esprit de litige.

1. L'esprit de litige et la contention. — 2. L'esprit de litige et l'adulation au point de vue de leur gravité.

1. — Au rebours de la flatterie, l'esprit de litige (*litigium*) s'oppose à l'affabilité par défaut. Il consiste dans la tendance à contredire son prochain. Mais il faut observer que cela a lieu de deux manières. Quelquefois on contredit par aversion, ne voulant pas convenir de quelque chose avec une personne antipathique. Ce défaut-là est contraire à la charité plus qu'à la justice, dont l'affabilité est une branche. C'est une façon de discorde, et on l'appellera proprement *contention*.

1. *Ibid*, art. 2m ; Q. VII *de Malo*. art. 1, ad 11m.

D'autres fois, on contredit indûment faute de craindre suffisamment de contrister, faute d'avoir égard à autrui et aux devoirs d'une société harmonieuse avec ses semblables. De là naissent proprement les *litiges*, chez ceux qui oublient autrui et « ne prennent garde à rien[1] ».

2. — Que si l'on compare l'une à l'autre, en malice, l'adulation et l'esprit de litige, on devra dire que toutes choses égales d'ailleurs, le dernier est plus grave. En effet, l'affabilité, à laquelle tous deux s'opposent, ne prend son parti de contrister que par occasion, si quelque bien nécessaire l'exige. De soi, elle tend à plaire et à réjouir. L'adulation, bien qu'elle pèche par excès, s'en rapproche donc davantage, et doit être préférée aux litiges comme un mal moindre. « *Il convient d'incliner plutôt*, a dit Aristote, *vers le vice plus proche de la vertu.* »

Mais cette considération, prise des choses en soi, peut céder à des circonstances particulières. Le motif de l'adulation ou du litige est ici le principal, et à ce point de vue, tour à tour l'un dépasse l'autre. Celui qui flatte par avarice ou par ambition est plus coupable que celui qui contredit par humeur. Celui qui contredit pour humilier l'interlocuteur ou en haine de la vérité, est plus coupable que celui qui flatte par légèreté ou platitude[2].

Il convient d'ajouter que toutes choses égales d'ailleurs, l'attaque ouverte provoquée par l'esprit de litige est plus coupable que le dommage indirect auquel tend la flatterie. Il en est comme du vol et de la rapine, dont on a dit que la dernière est plus grave, parce qu'elle est violente.

Il est bien vrai que la flatterie est plus honteuse.

1. IIa IIæ, Q. CXVI, art 1.
2. *Ibid.*, art. 2.

Mais il faut observer que la honte d'un péché et sa gravité sont deux choses. La gloire de l'homme, c'est sa raison : aussi a-t-on dit que les péchés charnels, qui abaissent la raison au-dessous de la chair, sont plus honteux. Pourtant, les péchés de l'esprit sont plus graves, méprisant des réalités plus précieuses. De même, les fautes occultes, où le dol intervient, sont plus honteuses, comme procédant d'une certaine lâcheté, d'une certaine fausseté de la raison, et tel est le cas de la flatterie, qui nuit sous couleur de bienveillance. Pourtant, le litige, contempteur de biens plus grands ou plus méprisant en intention, est de soi plus grave. Que si l'on a coutume d'être plus humilié de la flatterie, quand on en est convaincu, c'est que précisément l'humiliation est relative au péché honteux, plus qu'au péché grave [1].

VIII. — LA LIBÉRALITÉ

A. — La libéralité en elle-même.

1. La libéralité et la justice. — 2. Ce que c'est que la libéralité. — 3. Caractère vertueux de la libéralité. — 4. La fausse libéralité. — 5. La libéralité et la richesse. — 6. La matière de la libéralité. — 7. L'acte propre de la libéralité. — 8. La dépense et le don. — 9. La libéralité et les vertus connexes. — 10. Le prix de la libéralité.

1. — Il peut paraître étrange d'introduire la libéralité parmi les vertus annexées à la justice. La justice donne à autrui ce qui est à autrui ; la libéralité donne ce qui lui appartient à elle-même. La justice s'arrête au droit, et la libéralité le dépasse. La justice est distincte de la bienfaisance et de la miséricorde, avec lesquelles la libéralité paraît être en connexion évidente. Enfin, on a distingué la justice des autres vertus morales en

1. *Ibid.*, resp. ad arg.

ceci que la justice, au lieu de s'inquiéter des affections de l'âme pour les régir selon la prudence, a pour fonction de régler les actions extérieures comme telles, leur imposant l'ordre qui leur convient prises en soi. Or, la libéralité a pour tâche de modérer en nous l'amour des richesses, de telle sorte qu'elles s'emploient bien, et ni ne se dissipent follement, ni ne soient retenues avec avarice [1].

Ces remarques sont fondées, sauf quelques précisions qui seront apportées tout à l'heure. Aussi est-ce par respect pour la tradition que saint Thomas maintient la libéralité au rang des vertus annexées à la justice. « Quelques-uns », dit-il, l'y introduisent. Parmi ces quelques-uns se trouve Ambroise, après Andronicos : cela suffit. Leur motif d'ailleurs n'est pas méprisable. C'est que la libéralité, comme la justice, premièrement est relative à autrui, tout au moins principalement, et deuxièmement a pour matière, comme la justice aussi, les réalités extérieures [2].

2. — Quoi qu'il en soit, la libéralité consiste proprement dans un usage généreux des biens accordés aux hommes pour soutenir leur existence, et, en vue de ce bon usage, dans une disposition intérieure réglant l'amour, la complaisance et le désir relatifs à ces biens.

De ce que nous sommes affectés de telle ou telle manière à l'égard des richesses, il suit en effet, le moment venu de s'en servir, que nous nous en servons bien ou mal, pour nous ou pour les autres.

3. — L'inclination naturelle de l'homme le porte à s'inquiéter surtout de soi, et il peut de ce fait oublier autrui. Si l'inverse se produisait, ce serait aussi un désordre, et l'on ne pourrait alors parler de libéralité

1. IIa IIæ, Q. CXVII, art. 1, arg.
2. IIa IIæ, Q. CXVII, art. 5 ; Q. XIII *de Malo*, art. 1.

vertueuse. Mais dans les limites de la sagesse, il appartient à quiconque possède un surplus de biens de le déverser sur autrui, pour obéir à la Providence qui nous a confiés d'une certaine façon les uns aux autres.

Une telle disposition fait qu'on s'occupe d'autrui plus que de soi ; car « peu de chose suffit à un seul ». S'il s'agissait du spirituel, la vertu serait le contraire ; car dans ce domaine, chacun peut pour soi-même et se trouve chargé de soi-même davantage.

Au temporel, ce qu'on s'attribue doit se rapporter à la vertu et à ses fins. C'est uniquement en raison de cet emploi que l'homme libéral peut se préoccuper de lui-même. Dans tous les cas, qu'on ait souci de soi ou d'autrui, dès qu'on agit selon la vertu, on travaille pour soi, puisque la béatitude est la sanction naturelle des vertus[1].

4. — On conclut de là évidemment que celui qui donne beaucoup, mais pour de mauvaises causes, n'est pas réellement libéral.

De telle sorte que la libéralité, pour être authentique, suppose la plupart des autres vertus.

5. — S'étonnera-t-on d'entendre dire qu'elle ne suppose pas la richesse ? Elle ne pourrait l'exiger que si l'on jugeait d'elle selon la quantité absolue des biens répandus. Or, on en juge selon la faculté de chacun ; car elle consiste dans une disposition (*in habitu*), non dans les choses[2].

6. — Celui qui est libéral est dit faire des *largesses*, être *large*, parce que ce qui est large tend à répandre et non à retenir. C'est d'ailleurs le sens du mot *libéral ;* car libéral veut dire qui laisse libres les choses, pour qu'elles coulent, ou bien qui garde à leur égard un esprit libre.

1. *Ibid.*, art. 1, cum resp. ad 1m et 2m ; In IV *Ethic* lect. 1.

2. *Ibid.*, ad ult ; In IV *Ethic*, lect. 1.

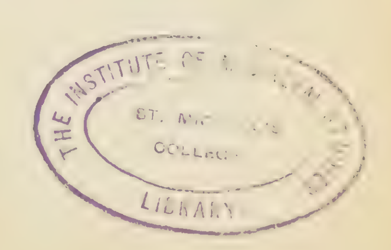
Puis donc qu'il s'agit de choses qui peuvent passer de l'un à l'autre, c'est que d'une certaine façon, à savoir à titre lointain, la matière de la libéralité, ce sont les richesses extérieures. Et comme toutes les richesses ont leur mesure et leur équivalent de valeur dans l'argent, on dira pour faire court : La matière extérieure de la libéralité, c'est l'argent [1].

7. — Son acte propre, ainsi qu'on l'indiquait à l'instant, ce sera de bien user. Cela se conçoit, car l'acte d'une vertu doit se proportionner à son objet; or l'objet richesse est essentiellement un objet d'usage. C'est là de l'*utile*, non du bien en soi.

Sous ce rapport, la libéralité se distingue de la justice proprement dite et de la magnificence en ce que la justice considère les biens sous l'angle du droit (*secundum rationem debiti*) ; la magnificence y voit une matière de grandes œuvres. La libéralité les regarde en elles-mêmes, sans qualification particulière. Aussi pourra-t-elle intervenir en tous cas, alors que la magnificence n'entre en cause qu'à l'égard des grandes richesses, absolument ou relativement prises, se trouvant chargée des grands emplois. Par ce côté, la magnificence et la libéralité sont sur le prolongement l'une de l'autre [2].

Qu'on ne prenne pas du reste le mot *usage* dans un sens trop restreint. Le soldat use de son sabre non seulement quand il le tire contre l'ennemi ; mais quand il le fourbit et le conserve. Préparer pour l'usage, conserver pour l'usage, c'est user par anticipation, et il appartient donc à l'homme libéral de disposer ainsi des richesses [3].

1. IIª IIæ, q. CXVII, art. 2.
2. *Ibid.*, ad 1m.
3. *Ibid.*, ad 2m.



8. — On distinguera ultérieurement, parmi les usages de l'argent, deux actions différentes que la vertu de libéralité doit régler l'une et l'autre : la *dépense* et le *don*. Car la matière prochaine de la libéralité étant le sentiment même du sujet à l'égard des biens, elle doit s'étendre à tout ce qu'un tel sentiment gouverne. Or, les dépenses personnelles aussi bien que les largesses sont dans ce cas. On n'appellerait pas plus libéral un homme qui lésine pour ses dépenses que celui qui hésite à donner quand il faut. L'un et l'autre est un avare.

Toutefois, c'est par le don surtout que se mesure la libéralité ; car, dirigeant l'usage, elle préside à la diffusion, et, dans les limites de la vertu, à la diffusion la plus large. On dit la diffusion, plus que l'acquisition ou la conservation, parce que l'acquisition est une génération de la richesse, non un usage, et que la conservation est, à l'égard de l'usage, une disposition (*habitus*). On dit ensuite la diffusion la plus large, parce que c'est celle qui, la prudence étant sauve, prouve la plus grande vertu, comme la force d'une arme de jet se prouve par la fuite du projectile. Projeter loin de soi ses biens par des largesses vertueuses prouve donc la libéralité au maximum, tant que la sagesse dirige[1].

Ceux qui se figurent que la sagesse éclate mieux à garder qu'à répandre se font illusion volontairement. Il est manifeste que l'usage, qui implique activité, sollicite la prudence plus que la conservation, qui ressemble au repos.

On a remarqué il est vrai que ceux qui n'ont pas acquis eux-mêmes les richesses les répandent plus facilement, et la cause en paraît être dans leur inexpérience du besoin. Mais cette inexpérience, si elle était la seule cause des largesses, leur enlèverait tout caractère ver-

1 *Ibid.*, art. 4.

vertueux, et ce ne serait plus libéralité, ce serait légèreté ou sottise. Il y a autre chose, souvent, dans la facilité dont on parle. Il arrive que l'inexpérience du besoin enlève seulement l'obstacle qui entraverait la libéralité, à savoir une crainte égoïste de tomber dans le besoin, ou un amour quasi paternel des richesses personnellement acquises[1].

Précisément parce que la libéralité consiste surtout à donner, l'homme libéral s'attriste parfois d'avoir donné, à savoir hors de propos : car il s'en trouve empêché à l'égard de largesses utiles[2].

Par ailleurs, recevoir étant une occasion de donner, on pourrait croire que l'homme libéral aime à recevoir, voire à demander, afin de donner ensuite. Mais ce détour n'appartient pas à notre vertu. Bien recevoir et même demander peut être un acte d'amitié : ce n'est pas un acte de libéralité. La libéralité donne ; elle ne reçoit point et à plus forte raison ne demande point. Ce qu'elle donne vient de son fonds, ou d'une procuration diligente[3].

9. — On peut maintenant juger tout à fait du rang que tient la libéralité à l'égard de la justice, de la bienfaisance ou de la miséricorde. La justice, disait-on, donne à autrui ce qui est à autrui ; la libéralité donne du sien. C'est vrai. Toutefois, donner du sien, les rapports humains étant ce qu'ils sont, c'est d'une certaine façon payer une dette, puisque cela *convient*. Il y a là un minimum de droit qui rapproche la libéralité de la justice, sans l'y confondre.

La bienfaisance et la miséricorde ressemblent à la libéralité en ce que, elles aussi, donnent; mais le don bienfaisant ou miséricordieux procède d'un sentiment à l'égard de la personne ; la libéralité vient surtout d'une

1. *Ibid.*, ad 1m.
2. *Ibid.*, ad 2m.
3. *Ibid.*, ad 3m.

disposition vertueuse à l'égard de la richesse. Aussi l'homme libéral donne-t-il facilement même à des inconnus, à des indifférents, à des gens qui n'excitent la pitié par aucune indigence spéciale [1].

10. — La libéralité a reçu des louanges qui s'expliquent par l'intérêt qu'ont les hommes aux générosités d'autrui ; par la beauté d'un geste quasi-divin ; par des utilités sociales. Il ne faut pas toutefois excéder. L'appréciation de l'instinct inférieur a peu de poids. Quant aux utilités très nombreuses en effet que procure la bienfaisance, elles lui sont trop accidentelles pour lui marquer son rang. De ce que l'homme est bien affecté à l'égard des richesses, il suivra facilement qu'il remplisse ses devoirs à l'égard de Dieu, du prochain et de soi-même. Mais ce n'est là qu'une conséquence. En soi, les vertus qui concernent Dieu ; celles qui concernent le prochain collectivement, à savoir les vertus sociales ; celles qui ont pour objet les dispositions de l'âme ou du corps, sont supérieures à une vertu qui est relative aux biens extérieurs [2].

B. — L'avarice.

1. Définition de l'avarice. — 2. A quoi s'oppose l'avarice. — 3. Gravité de l'avarice. — 4. L'avarice vice capital. — 5. Les vices qu'engendre spécialement l'avarice.

1. — « Le bien consistant, en toutes choses, dans une mesure convenable, il est fatal que par excès ou par défaut, le mal survienne. Or, à l'égard des choses qui s'orientent vers une fin, le bien est dans la proportion de ces choses à leur fin. La bonne potion est celle qui guérit ou soulage. Or, les biens extérieurs appartiennent à l'*utile*. Le bien moral, en ce qui les concerne, consiste

1. *Ibid.*, art. 5, cum resp. ad 1m et 3m ; Q. XIII *de Malo*, art. 1.

2. *Ibid.*, art. 6.

donc en une juste mesure adaptée aux nécessités de la vie, eu égard à la condition de chacun. L'excès, par rapport à cette mesure, est donc peccamineux, à savoir lorsque quelqu'un veut immodérément acquérir ou conserver des richesses. C'est ce qui caractérise l'avarice, qui se définit : *un amour immodéré de posséder.* »[1]

2. — Un tel vice est contraire à la fois au sujet, dont il corrompt les appréciations et les affections ; au prochain, qu'il lèse en retenant pour soi plus que ne permet la vertu. La nature nous y porte comme à tous les vices, particulièrement dans la vieillesse, où la défaillance des ressources personnelles incline à amasser ou à conserver des biens qui seront comme des appuis contre les secousses de la mort. Mais la nature a pour règle la raison, qui est nature aussi ; qui est nature en premier, l'homme étant un être raisonnable[2].

Il va de soi que lorsqu'on parle du nécessaire ou de l'utile selon la condition de chacun, il ne s'agit pas de la condition du sujet séparé des siens, séparé de son milieu ; ni davantage de sa condition matérielle et présente. Comprendre ainsi, ce serait oublier la valeur sociale des richesses et interdire toute ascension. La condition du sujet doit se juger de façon à y inclure tout ce qui le concerne et à quoi il peut légitimement prétendre ; tout ce qui répond à ses capacités de bonheur vrai, d'utilité familiale et sociale. Un désir d'ascension qui s'efforce au bien ne peut être appelé une avarice[3].

Il est important de remarquer que l'avarice, selon la teneur totale de ce mot, s'oppose à deux vertus et déborde ainsi le cadre dans lequel paraîtrait l'enfermer l'étude présente. Elle s'oppose à la justice lorsqu'elle

1. IIa IIae, Q. CXVIII, art. 1 ; Opusc. *De Decem Præceptis*, cap. de IX præc.

2. *Sum. Theol.*, *loc. cit.* ad 2m et 3m.

3. *Ibid.*, art. 4, cum *Comment. Cajet.*

incline à prendre ou retenir plus que de droit. Elle s'oppose à la libéralité, quand elle implique seulement des sentiments désordonnés à l'égard de l'argent.

Dans le premier sens, le vol, la rapine, le refus de donner de son superflu aux indigents rentrent dans l'avarice. Dans le second, un amour, un désir immodérés et, conséquemment, un plaisir excessif de la possession de l'argent, ne fût-on pour cela nullement disposé à l'injustice : tels sont les caractères qu'elle revêt. Que s'il y a injustice par surcroît, l'avarice au second sens n'y sera intéressée que pour sa part. On sera dit avare non pour avoir commis l'injustice ; mais pour y avoir été entraîné par des sentiments désordonnés à l'égard des biens[1].

3. — Sous ce rapport, l'avarice, par elle-même, n'est pas un vice fort grave. Elle ne le devient que si l'attache aux richesses est telle qu'elle implique le mépris des vraies fins de la vie humaine. Constituer en quoi que ce soit notre fin dernière, hors le *Bien incommutable*, est toujours un grave péché, et ce péché inclut d'une certaine manière tous les autres ; car l'homme disposé ainsi est prêt à tout pour satisfaire sa folle passion.

Pour la même raison, celui qui, tout avare qu'il soit, entend sauver le bien suprême, sauvera aussi ce qui en dépend. Il est donc bien affecté à l'égard de l'essentiel des vertus. Son amour excessif de l'argent n'est donc pas un désordre grave.

Il en est tout autrement, cela va de soi, de l'avarice dans le premier sens, puisqu'elle implique le vol, la rapine, et toutes les injustices dont on a reconnu plus haut la gravité[2].

Quant à la place exacte de l'avarice parmi les vices, on en peut juger, s'il s'agit du degré, par celle qu'on a

1. *Ibid.*, art. 3, cum resp. ad 2m.

2. *Ibid.*, art. 4 ; Q. XIII *de Malo*, art. 2 ; *De Decem Præceptis*, C. IX.

donnée à la libéralité parmi les vertus. S'agit-il de nature, on rangera l'avarice parmi les péchés de l'esprit ; car sa malice n'aboutit point à une délectation charnelle, comme dans le cas de l'intempérance ; mais à un plaisir de l'esprit : le plaisir d'avoir des biens [1]. Toutefois, comme l'objet de ce plaisir, les biens, est corporel, on ne peut pas dire que l'avarice soit un vice spirituel au même titre par exemple que l'orgueil ; elle tient un rang intermédiaire [2].

4. — On appelle l'avarice un vice *capital* non pour marquer sa gravité ; mais pour en suggérer les effets. « On nomme vices capitaux ceux qui donnent naissance à d'autres. Ils prolifient, parce que l'objet de leurs poursuites apparaissant très désirable, l'homme se porte, pour l'obtenir, à beaucoup de choses, bonnes ou mauvaises. Or l'objet désirable entre tous est la béatitude ou félicité, qui est la fin dernière de la vie humaine, ainsi qu'on l'a fait voir. C'est pourquoi, dans la mesure où un bien paraît revêtir les conditions de la félicité, dans cette mesure il paraît désirable. Or, l'une des conditions de la félicité, c'est qu'elle soit un bien suffisant par elle-même (*per se sufficiens*), sans quoi elle ne procurerait pas le repos de l'appétit, ce qui est le fait d'une fin dernière.

« Mais cette suffisance parfaite est précisément la promesse des richesses, ainsi que l'a fait remarquer Boèce (III *de Consolatione*, pros. III). Et la raison en est, comme l'a dit le philosophe (V *Ethic*, c. V), que nous usons de l'argent comme d'un *fidejusseur* pour acquérir toutes choses. N'est-ce pas la pensée de l'Ecclésiaste (X, 19) quand il dit que *tout obéit à l'argent ?* C'est pourquoi l'avarice, qui consiste dans l'appétit de l'argent, est un vice capital [3]. »

1. IIa IIae, *loc. cit.*, art. 6 ; Ia IIae, Q. LXXII, art. 2, ad 4m.
2. IIa IIae, *loc. cit.* ad 1m.
3. *Ibid.*, art. 7.

Qu'on ne s'étonne pas de lui voir accorder ce principat, alors qu'on n'accorde point à la libéralité, son contraire, un principat correspondant. La vertu a égard aux objets de la raison ; le vice provient des tendances de l'appétit. Or il n'y a point de parallélisme entre ces deux choses. Il n'est donc pas nécessaire qu'à un vice principal, au sens où on le prend ici, corresponde une vertu principale. Ce que recherche la libéralité est un bien au-dessus duquel la raison en aperçoit beaucoup d'autres ; ce que poursuit l'avarice est un bien auquel l'instinct attache une sorte d'infinité. Or c'est à cela que se réduit le principat dont on parle [1].

5. — On donne pour filles à l'avarice les difformités suivantes : la *trahison*, la *fraude*, la *tromperie*, le *parjure*, l'*inquiétude de l'esprit* qui n'est satisfait de rien, la *violence* qui arrache indûment ce qu'elle convoite, la *dureté du cœur* qu'aucune misère n'émeut. Cette énumération parle à tous, et dit assez ce qu'on sous-entend, quand on appelle l'avarice un vice capital.

C. — La prodigalité.

1. La prodigalité comparée à l'avarice. — 2. La prodigalité et les voluptés. — 3. Gravités relatives de la prodigalité et de l'avarice.

1. — A l'avarice, également ennemie de la libéralité vraie, la prodigalité fait pendant. Toutefois, l'opposition entre ces deux vices n'est que relative. En effet, l'opposition de deux vices contraires, par rapport à la vertu qui tient le juste milieu, se prend de l'excès et du défaut. Or l'excès et le défaut ont lieu ici de façons diverses. Si l'on parle des sentiments, on dira : L'avare aime trop les richesses ; le prodigue n'en a pas assez de souci. Mais si l'on a égard aux réalités extérieures,

1. *Ibid.*, ad 1m.

l'excès et le défaut ne se comportent pas de même. Le prodigue excède dans le don et se montre insuffisant dans l'acquisition ou la conservation. L'avare fait exactement le contraire. Comme pourtant le don est l'objet principal de la libéralité, qui tient ici la mesure exacte, c'est avant tout d'après l'attitude observée à l'égard du don que les vices contraires se jugent. Celui qui excède en donnant, à savoir le prodigue, sera donc à un extrême, et sera dit manquer à la vraie libéralité par excès. Celui qui donne trop peu sera à l'autre extrême, et sera dit manquer à la libéralité par défaut[1].

Il n'en sera pas moins vrai que l'avarice et la prodigalité, quoique contraires en ce sens-là, sont conciliables et restent dans une indépendance relative. Il en est qui ne donnent pas assez, sans que pour cela ils excèdent dans le souci d'acquérir. Il en est d'autres qui donnent trop, et par là sont prodigues, qui en même temps ont de l'âpreté au gain, et par là sont avares, soit qu'ils se mettent par leur prodigalité dans des difficultés d'argent qui les rendent ensuite rapaces, soit qu'ils ne se proposent, par leurs prodigalités, que de capter la faveur de quelqu'un et de l'exploiter ensuite; soit qu'ils aient peu de souci du bien, dans un sens comme dans l'autre. Livrés au désordre de l'âme, ni ils ne font leurs largesses par vertu, ni ils ne s'inquiètent de la façon dont ils acquièrent.

C'est pour cette même raison que l'homme simplement libéral donne souvent plus que celui qui est prodigue. Ainsi font ceux qui quittent tout et renoncent à tout souci de richesse pour le Christ. On ne va pas les appeler prodigues ; la totalité de leur don ne les fait verser à aucun extrême. Ils agissent selon le bien, donc selon le juste milieu de la raison droite. Ils pratiquent la libéralité en sa perfection.

1. IIa IIae, Q. CXIX, art. 1, cum resp. ad 1m.

2. — On a remarqué que la prodigalité tourne souvent à l'abus des voluptés, ou en tout cas voisine avec elles. De ce qu'on ne compte pas quand il s'agit des autres choses, il arrive qu'on ne compte pas au sujet des plaisirs, qui attirent plus que tout le reste l'homme charnel. De ce qu'on n'a pas les plaisirs du bien, il arrive qu'on en cherche d'autres et qu'on s'y enfonce[1].

3. — Du reste, considérées en soi, la prodigalité et l'avarice ne sont pas d'une gravité égale. La libéralité, qui tient le juste milieu entre elles, incline au don ; la prodigalité en est donc moins éloignée que l'avarice. Ensuite, le prodigue est utile à beaucoup de gens ; l'avare n'est utile ni à autrui ni à lui-même. Enfin, la prodigalité est plus guérissable. Se trouvant moins éloignée de la vertu, elle y revient avec moins de peine. L'âge l'y aide, puisqu'on a dit qu'il pousse plutôt dans le sens de l'avarice. La ruine, qui est son résultat naturel, peut aussi l'incliner au repentir[2].

IX. — DE L'ÉQUITE EXTRA-LÉGALE (EPIEIKEIA)

1. La justice et la loi. — 2. Légitimité de l'épikie. — 3. L'épikie cas particulier de la justice. — 4. Limites de l'épikie.

1. — La justice morale ayant dans de justes lois son interprète autorisé, il est de droit ordinaire que l'homme moral soit soumis aux lois — lois naturelles, lois positives, à quelque ordre de société que celles-ci l'attachent.

Mais on a dit maintes fois que le domaine des lois est le domaine du contingent, les actes humains, qu'elles ont mission de diriger, prêtant à mille occurrences diverses. Le *singulier* est indéfiniment variable. Il est

1. *Ibid.*, ad 3m ; art. 2, ad 1m.
2. *Ibid.*, art. 3 ; Q. XIII *de Malo*, art. 2.

donc impossible de poser une loi qui puisse s'appliquer à tous les cas. Toute formule générale, en pareille matière, est condamnée à être déficiente. Le législateur n'a donc pas pour but de régir tous les cas, mais seulement les plus ordinaires. S'il arrive qu'un cas précis ne puisse obéir à la loi qu'en sortant de la justice ou en offensant le bien commun, fin suprême de la loi, il faut laisser la loi pour obéir à la justice. *Sortir de la légalité pour rentrer dans le droit* est sous ce rapport une formule excellente.

Ainsi la loi a établi qu'on rende fidèlement les dépôts, parce que cela, ordinairement, est juste ; mais si un homme en fureur réclame le glaive qu'il avait déposé entre vos mains, ou si un mauvais citoyen réclame un dépôt pour s'en servir contre la patrie, il faut refuser la restitution au nom de la même justice qui tout à l'heure la réclamait, et au nom du bien commun dont la loi est servante.

2. — C'est cela que les Grecs appelaient ἐπιείκεια, les Latins *æquitas*. En francais, nous précisons en disant : équité extra-légale[1]. Aristote l'a définie très exactement en disant : *C'est un redressement de la loi là où la loi est déficiente pour cause d'universalité*[2].

Agir ainsi, ce n'est pas obéir avec moins de fidélité aux lois justes, puisqu'on les suit au delà même de ce qu'elles ont pu préciser de leurs intentions, n'abandonnant la lettre que là où elle serait nuisible à la volonté qui l'anime. Ce n'est pas là non plus juger de la loi, mais du cas qu'elle n'a pu prévoir. Juger de la loi, ce serait dire qu'elle n'a pas été bien faite, là même où ses déterminations s'appliquent. Enfin, ce n'est pas interpréter, ce qui n'appartient qu'au juge. Interpréter, c'est déclarer l'intention du législateur quand elle est dou-

1. IIª IIæ, Q. CXX, art. 1 ; In III *Sent.*, Q. XXXVII, art. 4.
2. V *Ethic*, cap. x.

teuse. Ici, rien n'est douteux : l'équité est certaine, donc aussi l'intention du législateur ; la lettre seule défaille[1].

3. — On voit par là que l'*équité*, même extra-légale, rentre dans la justice au sens le plus général de ce terme. Elle y entre même antérieurement à la justice légale, dont elle est le juge. Elle apparaît ainsi comme la règle suprême de l'action humaine, en ce qu'elle s'attache aux plus hauts principes et aux dernières fins, auxquels elle plie les principes déficients de la justice légale[2].

Il faut se garder toutefois d'une équivoque. Si l'on appelle justice légale la justice de la loi telle que la lettre la contient, l'équité la dépasse et la juge. Mais si l'on appelle justice légale la justice de la loi telle que la porte l'intention du législateur, qui dépasse la lettre imparfaite, alors l'équité en est la meilleure part, et non le juge[3].

4. — On notera soigneusement que l'équité extra-légale n'a lieu d'intervenir que là où la loi conduirait au mal, si on en suivait la lettre. Quand la déficience du texte est purement négative, c'est-à-dire quand la loi, en un cas donné, n'a plus de raison d'être, sans que d'ailleurs y obéir soit contraire à l'intention du législateur : alors, s'exonérer de l'obéissance non seulement n'est pas un acte d'équité ; c'est une faute, à moins de dispense.

Puisqu'on a défini l'équité extra-légale un *redressement* de la loi, elle n'a matière que là où la loi s'égare. En tout autre cas, la loi garde sa force, perdît-elle même sa raison d'être. Ce dernier motif est suffisant pour demander une dispense, non pour se soustraire de son propre chef à l'autorité du législateur.

1. *Ibid.*, resp. ad arg.
2. *Ibid.*, resp. ad. arg.
3. *Ibid.*, art. 2, ad 1m.

D'ailleurs, la raison d'être de la loi, si elle périt dans le cas particulier, peut subsister pour des raisons plus générales[1]. C'est ainsi que le divorce, interdit principalement pour le bien de l'enfant, et à travers lui du corps social, pourrait, à ce point de vue, être jugé en certains cas légitime, à savoir si l'enfant devait se trouver mieux, ainsi que les parents eux-mêmes, de la constitution d'une nouvelle famille. En ce cas pourtant, non seulement les particuliers ne peuvent rejeter la loi ; mais le législateur n'accorde point de dispense, parce que si la fin de la loi cesse à l'égard des particuliers, il y a grave intérêt à ce que tout le monde y obéisse. C'est ce que ne comprennent pas les défenseurs du divorce[2].

X. — LE DÉCALOGUE, LOI DE JUSTICE

La justice telle qu'on vient de l'étudier, en elle-même comme vertu particulière, puis dans ses annexes, est chose tellement fondamentale pour la vie humaine qu'elle fait l'objet non seulement principal, mais unique, du *Décalogue*.

Voulant régir la vie, le Décalogue s'en tient à ce qui est premier, manifeste, capable d'obtenir aussitôt l'assentiment de la raison. Toute loi étant une expression de ce qui est dû, cette loi sera la moins discutable qui aura pour objet le droit au sens strict, à savoir la justice. Ce qu'on se doit à soi-même, indépendamment d'autrui, n'est pas aussi évident. Beaucoup se figurent que le droit d'autrui étant sauf, leur cas les regarde. C'est pour cela qu'aujourd'hui certains font commencer la morale à l'altruisme, biffant d'un trait la morale individuelle. Dans tous les cas, la justice a le primat, à condition de

1. In III *Sent.*, Dist. XXXVII, Q. I, art. 4 ; Cf. IIa IIæ, Q. CLIV, art. 2.

2. Cf. A.-D. Sertillanges : *Féminisme et Christianisme*. Le Féminisme et le divorce. Paris, Lecoffre.

n'en négliger aucune partie, et surtout pas les plus importantes.

Aussi les trois premiers préceptes du Décalogue se rapportent-ils à la vertu de religion, qui représente la plus haute justice. Le quatrième est relatif à la piété familiale, qui vient en second. Les six autres donnent les préceptes de la justice au sens courant, celle qui règle les rapports entre égaux[1].

1. IIa IIæ, Q. CXXII, art. 1 ; Ia IIæ, Q. C, art. 2.

CHAPITRE X

L'AMITIÉ

I. — L'AMITIÉ EN GÉNÉRAL ET L'AMITIÉ DE CHOIX

1. L'amitié et la vertu. — 2. Définition de l'amitié. — 3. Ce qu'exige ou n'exige pas l'amitié. — 4. A qui s'adresse l'amitié. — 5. Diverses especes d'amitié. — 6. Caractères de la vraie amitié. — 7. Amitié active et amitié passive. — 8. Extension de l'amitié. — 9. Les causes de l'amitié. — 10. Le prix de l'amitié.

1. — Quant à l'amitié, peut-être convient-il d'en traiter aussi à propos de la justice, bien qu'elle ne soit pas à proprement parler une justice.

Est-elle même une vertu, c'est ce qu'on peut contester. Aristote, paraissant laisser la question dans le doute, a dit : « Ou elle est une vertu, ou elle est affiliée à la vertu. »[1] Cette dernière hypothèse semble la plus exacte. En effet, s'il est vrai de dire que l'amitié est due à l'ami, en tant qu'il est ami, et si cette dette morale ou ce bénéfice réciproque, bien que gratuit, peut faire passer l'amitié pour une vertu annexée à la justice, toutefois, on peut dire avec plus de justesse ceci : L'amitié n'est louable que selon qu'elle est fondée sur la vertu. Elle n'est donc pas vertu par elle-même. Qui voudrait appeler vertu une liaison de plaisir ou d'utilité, sans nul souci des biens qui ont été classés dans l'*honnête ?* Quand l'amitié est vertueuse, c'est en raison de son

1. *Ethic Nic.* VIII, I, *init.*

fondement, et il est donc plus naturel d'y voir une suite de la vertu qu'une vertu à part[1].

De plus, la vertu ne dépend que de l'homme vertueux; or l'amitié ne dépend pas que d'un seul : elle exige le retour[2].

2. — Quoi qu'il en soit, on peut définir l'amitié un amour de mutuelle bienveillance, fondé sur la communication des vies. Aimer ainsi ; vouloir du bien, en faire autant qu'on le peut, entretenir un commerce suivi dans la douceur et la concorde, dans le partage des joies et des peines : tels sont ses caractères[3].

Celui qui aime sans vouloir du bien, mais en recherchant lui-même son bien, celui-là n'aime pas d'un amour d'amitié ; il aime d'un amour de désir (*cujusdam concupiscentiæ.*) D'un autre côté, celui qui veut du bien n'est point par cela seul un ami. La bienveillance et l'affection, ce n'est pas la même chose. L'affection, pour autant qu'elle réside dans la sensibilité, suppose l'élan et une certaine accoutumance, alors que la bienveillance est en soi toute rationnelle et ne dépend pas du temps. Dans la mesure où elle est rationnelle aussi, c'est-à-dire de choix, et non d'inclination instinctive, l'affection consiste dans une certaine union en vertu de laquelle chacun considère l'autre comme soi-même ou comme quelque chose de soi. Cela est plus que de la bienveillance. On peut donc dire avec le Philosophe que la bienveillance est le commencement de l'amitié : mais que ce n'est pas l'amitié même[4].

3. — De plus, il y faut la réciprocité, et il faut que cette réciprocité soit connue ; car un ami doit être aussi l'ami de son ami (*amicus est amico amicus.*) Or, une

1. IIa IIæ, Q. XXIII, art. 3, ad 1m.
2. In VIII *Ethic*, lect. 5, *in fine*.
3. IIa IIæ, Q. XXV, art. 7 ; Q. XXVII, art. 2 et 3 ; Q. XXXI, art. 1.
4. IIa IIæ, Q. XXVII, art. 2 ; In IX *Ethic.*, lect. 4 et 5.

telle réciprocité d'affection bienveillante se fonde sur un échange et une communication des vies ; elle veut une société habituelle [1].

Exige-t-elle par surcroît la ressemblance des amis, l'égalité de leurs situations et de leur valeur, l'identité de leurs convictions et de leurs opinions ? Il y aurait ici beaucoup à dire.

L'amitié n'a pas besoin de la ressemblance des natures; elle s'accommode bien mieux des différences complémentaires ; mais il lui faut la ressemblance des vouloirs, tout au moins des vouloirs profonds, c'est-à-dire des fins ; car les moyens prêtent à des divergences qui respectent l'amitié et qui même peuvent la servir, comme si un ami malade désire une boisson que son ami lui refuse, l'estimant nuisible. Mais vouloir des fins diverses, c'est voyager dans des chemins différents. Comment y serait-on ensemble [2] ?

Une certaine égalité de situation est nécessaire à l'amitié, quoique non à l'amour, parce que la communication des vies, beaucoup plus étendue dans l'amitié que dans l'amour, ne s'accommoderait pas de trop de distance [3].

Les opinions peuvent diverger sans inconvénient, en matière spéculative, pourvu qu'on ne fasse pas de la vérité une question de personnes et qu'on demeure respectueux l'un de l'autre. Il n'en va pas de même des opinions qui concluent à l'action, et tendent à organiser les vies de façons divergentes [4].

Quant à l'égalité, on a dit que l'amitié la fait quand elle ne la trouve pas. Mais il est certain que l'égalité requise ici n'est pas une égalité d'équivalence (*æqui-*

1. IIa IIæ, Q. XXIII, art. 1 et 5 ; Ia IIæ, Q. LXV, art. 5.

2. Q. XXIII *de Verit.*, art. 8, ad 7m. (ad 2m in contrarium).

3. IIa IIæ, Q. XXV, art. 4 ; Q. II *de Virtutibus*, art. 7, ad 11m et 12m.

4. IIa IIæ, Q. XXIX, art. 3, ad 2m ; Q. XXVII, art. 1 ; In III *Sent.*, Dist. XVII, Q. II, art. 1.

parentiæ), mais une égalité de proportion. C'est-à-dire que celui qui vaut plus sera le plus considéré, le plus aimé, de même que celui qui a plus donnera davantage ; mais chacun donnera et recevra selon la place qu'il occupe dans l'alliance. C'est surtout entre Dieu et nous que cette sorte d'égalité se fait visible[1].

4. — L'union à fonder ici suppose d'ailleurs la distinction des sujets : il n'y a pas d'amitié envers soi-même, si ce n'est en un sens métaphorique. De soi à soi, il y a unité, et non pas union. Si, religieusement, on définit la charité comme une amitié, et si l'on se doit charité à soi-même, c'est qu'un tiers intervient ici, et que c'est à cause de Dieu, en Dieu, qu'on est, selon la charité, ami d'autrui et de soi-même[2].

Il n'y a pas non plus d'amitié à l'égard des êtres inférieurs à l'homme ; car ni les êtres irraisonnables ne prêtent à une réelle bienveillance, ni ils ne peuvent la fournir en retour. On veut du bien à ceux qui en sont capables, ayant en eux la faculté d'en user par le libre arbitre, au lieu d'être menés et privés de destinée propre. Les biens de l'amitié sont relatifs aux *personnes*, qui sont des fins en soi ; ils ne peuvent être souhaités ni demandés à ce qui n'est pas personne. Comment se ferait ici la communication des vies ? On voit bien l'animal ou la plante associés à la vie humaine en ce sens qu'ils s'y subordonnent : mais non en ce sens qu'ils la vivent, ni à plus forte raison nous la leur[3].

5. — Il y a diverses amitiés, qui se caractérisent soit selon les fins de l'union, soit selon le genre de communication vitale. A l'égard des fins, on distingue l'amitié fondée sur la recherche de l'honnête (*amicitia honesti*) ;

1. In III *Sent.*, Dist. XXXII, Q. I, art. 1, ad 2m.

2. IIa IIæ, Q. XXV, art. 4.

3. Ia Pars. Q. XX, art. 2, ad 3m ; IIa IIæ, Q. XXV art. 3 ; In III *Sent.*, Dist. XXVIII, Q. I, art. 1.

l'amitié d'intérêt (*amicitia utilis*), et l'amitié de plaisir (*amicitia délectabilis*). S'agit-il de communication des vies, on distinguera l'*amitié de nature,* fondée sur l'identité foncière de toutes nos vies et sur la sympathie de l'homme pour l'homme; l'*amitié familiale*, qui se nourrit des échanges et des vertus domestiques ; l'*amitié civile*, fille de la vie sociale et politique dans ce qu'elles ont de vertueux, et l'*amitié divine*, qui à vrai dire se rattache au surnaturel, la communication des vies entre Dieu et l'homme ne venant pas de la nature [1].

La première division est la plus importante et elle s'applique à chaque terme de l'autre. Elle est calquée sur la division classique du bien. Puisque s'aimer d'amitié c'est se vouloir du bien, il y aura autant d'espèces d'amitié qu'il y a d'espèces de bien, et soit qu'on cherche à se procurer du *délectable,* de l'*utile* ou de l'*honnête*, toujours l'amitié en sa notion générale sera sauve. Mais comme des trois espèces de bien une seule, l'*honnête*, est bien absolument, les deux autres l'étant uniquement sous sa dépendance : ainsi une seule sorte d'amitié mérite ce nom absolument, de même qu'une seule est vertueuse [2].

6. — La vraie amitié veut le bien de l'ami, plus que toute utilité et que toute jouissance prise en son commerce [3]. S'il fallait, pour ce bien, ne plus profiter et ne plus jouir, volontiers elle s'y résoudrait; mais ce n'est point ce qui a lieu d'ordinaire. L'amitié vertueuse est en même temps la plus utile et la plus délectable [4]. Il ne s'ensuit pas qu'elle n'impose aucuns sacrifices : sacrifices extérieurs ; sacrifice de l'amitié même quant à ses

1. IIa IIæ, Q. XXIII, art. 5 ; Q. II *de Virtutib.*, art. 11, ad 6m.

2. Ia IIæ, Q. XXVI, art. 4, ad 3m ; IIa IIæ, Q. CLXXXIX, art. 19, ad 2m In VIII *Ethic*, lect. 3.

3. In II *Sent.*, Dist. III, Q. IV, art. 1.

4. In VIII *Ethic*, lect. ?.

biens secondaires, en vue des fins suprêmes. Celui qui sait se priver de son ami pour mieux se donner à son service est plus ami que celui qui aime tant, prétend-il, qu'il ne peut supporter l'absence. Il n'en serait pas de même si l'on quittait l'ami facilement pour autre chose que l'amitié ou que pour son fondement, la vertu[1].

Par là même qu'il lui veut du bien, un vrai ami veut à son ami le meilleur bien. C'est pourquoi il n'hésitera pas à le contrister, à le contredire énergiquement en vue d'un mal à éviter ou d'un bien à promouvoir[2].

Il consentira en faveur de l'ami tous les sacrifices, sauf ceux qui feraient brèche à l'amitié même, en tant que fondée sur la vertu, ou qui renverseraient l'ordre de l'amour, selon lequel on se doit tout d'abord à soi-même[3].

On ne sacrifiera donc pas les biens spirituels, fût-ce pour le bien spirituel de l'ami, à plus forte raison pour son utilité ou pour son plaisir. Mais on lui abandonnera au besoin tout le temporel et jusqu'à la vie même, car l'amitié vaut mieux que la vie[4].

Que si l'ami s'oublie dans le mal, il faut essayer de l'en retirer, en déployant pour cela plus de zèle qu'on n'en mettrait en matière temporelle. Il y faut insister tant qu'il y a de l'espoir. Mais il ne faut pas pousser jusque sur ce terrain la communication des vies ; car ce serait là une complicité au lieu d'un secours, et si l'incorrigibilité est une fois reconnue, la rupture s'impose[5].

7. — L'amitié consiste-t-elle plutôt à aimer ou plutôt à être aimé ? Evidemment plutôt à aimer ; car

1. Q. II *de Virtutib.*, art. 11, ad 6m.

2. IIa IIæ, Q. XXV, art. 6, ad 2m ; Q. XXXIII, art. 1 ; Q. CXIV, art. 1, ad 3m ; art. 2, ad 1m ; Q. CXV, art. 1 ; Q. CXVI, art. 2.

3. In III *Sent.*, Dist. XXIX, art. 5 ; In II *ad Timoth.*, cap. III, *init.*

4. In III *Sent.*, Dist. XXIX, art. 5, ad. [illegible]m.

5. IIa IIæ, Q. XXV, art. 6, ad 2m ; In IX *Ethic*, lect. 3.

toute disposition doit se révéler avant tout par ses propres actes. Or être aimé est un acte de l'amitié d'autrui, non un acte du sujet. Ce qui revient au sujet par le fait d'être aimé, c'est la qualité d'aimable, et par là de bon, ce n'est pas la qualité d'ami, tout au moins à titre direct.

On peut donner de cela deux signes. Premièrement, ce fait qu'on estime les hommes qui se montrent capables d'aimer plus que ceux qui reçoivent l'amour. Tellement que ces derniers, s'ils ne paient pas de retour, apparaissent méprisables. Deuxièmement, le cas des mères, qui, modèles de l'amour ardent, font voir par leur conduite qu'elles cherchent à aimer plus qu'à être aimées. Celles, par exemple, qui mettent leurs enfants en nourrice les y suivent de leur affection et se privent volontiers du retour, consentant à être oubliées et même inconnues, pourvu que l'enfant profite.

Il est bien vrai que les meilleurs, comme on le disait, doivent être aimés davantage, et que les meilleurs étant sans doute les meilleurs amis, il y a apparence que l'amitié en ce qu'elle a de meilleur consiste à recevoir plus qu'à rendre. Mais si le meilleur a plus de droit à être aimé, aussi est-il plus capable et plus en disposition d'aimer. Il est, encore une fois, plus aimable en tant que bon, mais plus aimant en tant que bon ami. Il peut, lui, aimer le second selon tout son mérite, tandis que le second peut n'être pas suffisant à payer sa dette.

Il est vrai aussi que la plupart des hommes se montrent plus empressés à recevoir qu'à donner de l'amitié ; mais ce n'est pas une bonne marque. En effet, si l'on veut être aimé plutôt que d'aimer, ce n'est point par estime de l'amitié, comme si l'on y participait ainsi davantage : c'est parce qu'on voit dans l'affection une preuve d'estime qui nous assure de notre propre valeur. C'est un témoignage. Mais ceux qui prisent l'amitié pour elle-même tendent à aimer, d'abord ; à être aimés,

uniquement selon que le retour est une condition du lien, et provoque à aimer d'avantage[1].

8. — L'amitié peut s'étendre non seulement, pour l'ami, à tout ce qui est de l'ami ; mais aussi, à cause de l'ami, à d'autres sujets qui sans lui nous seraient indifférents ou antipathiques. On pourra, de cette façon, aimer d'un amour d'amitié ses ennemis même. Non pas qu'on soit leur ami à eux ; mais on sera, en eux, l'ami de celui qu'on y retrouve. N'est-ce pas ce que sous-entend l'Évangile, quand il nous ordonne d'aimer, à cause de Dieu, même nos ennemis ?[2]

9. — L'amitié a des causes diverses suivant sa nature. S'il s'agit d'amitié jouisseuse, il y suffit de l'inclination naturelle. S'il s'agit d'intérêts à lier, les ambitions et les cupidités, naturelles aussi, y pourvoiront. Mais l'amitié désintéressée, la vraie, requiert évidemment les vertus, en plus des sympathies et des attraits que la nature donne[3]. Et comme elle naît ainsi, ainsi elle se conserve et s'accroît. La sympathie, si elle est profonde, s'affermit par le commerce. Les actes nés de l'amitié lui profitent, comme font toujours les opérations de la vie. La réflexion et l'expérience y ajoutent leur poids ; car elles révèlent toujours plus le prix de l'amitié et en écartent les obstacles[4]. Enfin, le développement des vertus affermit les raisons d'aimer et les assurances d'être aimé. Au contraire, la légèreté, les vices, l'éloignement prolongé, la cessation des œuvres amicales militent contre le lien et vont à le dissoudre[5].

On peut voir par là que l'amitié doit être une chose

1. IIª IIæ, Q. XXVII, art. 1, cum resp. ad arg. ; In VIII *Ethic.* lect. 8.

2. IIª IIæ, Q. XXIII, art. 1, ad 2ᵐ et 3ᵐ ; Q. XXV, art. 8 ; Q. II *de Virtutib.*, art. 4 et 8.

3. In III *Sent.*, Dist. XXVII, Q. II, art. 2, ad 1ᵐ

4. IIª IIæ, Q. LXXXII, art. 2, ad 2ᵐ ; Q. CVI, art. 1, ad 3ᵐ.

5. *Ibid.*, Q. CVI, art. 13.

rare, délicate, impossible à maintenir entre beaucoup de gens. On peut voir aussi qu'il n'y a de solidité et de permanence à espérer que dans l'amitié vertueuse; car le plaisir et l'utilité sont variables, celle-ci surtout, alors que la vertu est de sa nature durable, étant un état de l'homme lui-même en ce qu'il a de permanent, non un accident de situation, de fortune, d'âge, d'impression fugitive[1].

10. — La valeur de l'amitié vraie ne saurait être exagérée; elle a été louée par l'Écriture comme un inestimable trésor. Elle est supérieure à la consanguinité qui lui serait étrangère[2]. Elle est le plus haut des amours et elle les contient tous d'une certaine façon[3]. Jouir de l'ami n'est pas sa fin, et pourtant elle est parmi les plus douces choses de la vie. Désireuse de son objet, empressée à sa conversation, elle y trouve la consolation de ses anxiétés et le meilleur appui de sa vie intérieure comme de l'autre[4]. Ce qu'on porte en soi a sous ce rapport moins de valeur consolatrice et réconfortante, parce que le sentiment qu'on en a est moins vif. Nous jugeons mieux de ce qui nous est à la fois extérieur et sympathique[5].

Peut-on dire à cause de cela que l'amitié fondée sur la vertu et que l'ami lui-même soient une récompense? Ce ne serait pas assez dire. Qu'on appelle récompense les douceurs et les utilités de l'amitié ; mais elle-même et son objet sont pour nous quelque chose de meilleur. Ils achèvent notre personne et procurent son progrès.

1. In VIII *Ethic*, lect. 2.

2. *Opusc*. 61, cap. VIII.

3. In III *Sent.*, Dist. XXVII, Q. II, art 1, *in fine*.

4. Ia IIae, Q. XXVIII, art. 1, ad 2m ; *Contra Gentes*, l. IV, cap. XXI ; In III *Sent.*, Dist. XXVII, Q. II, art. 1, ad 11m ; Dist. XXIX, Q. I, art. 5, ad 6m.

5. *Ibid.*, Dist. XXIX, art. 5, ad 6m.

Ils ne sont pas la récompense ; mais sa source[1].

II. — L'AMITIÉ DE NATURE. LE PROCHAIN

A. — L'amour du prochain en lui-même.

1. L'homme naturellement ami de l'homme. — 2. L'amitié de nature et la charité. — 3. Le devoir de l'amour mutuel. — 4. L'universalité de l'amour. Les méchants. — 5. Les ennemis. — 6. Les degrés de l'amour mutuel. — 7. Les meilleurs. — 8. Les plus proches. — 9. Les bienfaiteurs et les obligés. — 10. Une interprétation à écarter. — 11. L'amour de soi-même. — 12. L'amour de soi et l'amour du prochain. — 13. L'ordre des objets de l'amour.

1. — On a dit que la diversité des communications vitales, comme la diversité des fins, donne lieu à diverses espèces d'amitié, et que parmi les espèces nées de cette distinction, la première est l'amitié de nature. On parlait déjà de celle-ci à propos de l'affabilité ; mais elle était à l'arrière-plan, comme la source naturelle des bons procédés et de la décence des rapports en quoi l'affabilité consiste. Il faut maintenant l'envisager en elle-même, selon qu'elle consiste non en manifestations, mais en sentiments, en unité affective entre les hommes[2].

Ce ne peut être que par boutade qu'il a été dit : *Homo homini lupus*. Le loup et la brebis, l'eau et le feu sont contraires ; mais l'homme n'est pas contraire à l'homme. Il y a entre eux une communauté de nature, d'origine, de fin, de loi fondamentale qui doit affecter leurs rapports plus que toute opposition partielle.

Les êtres inférieurs nous sont ici témoins. « *Tout animal aime son semblable* », dit l'Ecclésiaste (c. XIII). Et les inclinations vers l'*autre* ne s'arrêtent même pas là. Le feu ne cherche-t-il pas à communiquer

1. In III *Sent.*, Dist. XXIX, Q. I, art. 4.

2. Cf. IIª IIæ, Q. CXIV, art. 1, cum resp. ad 1m et 2m.

sa chaleur, qui est un bien pour ce qui l'avoisine, comme il cherche son propre lieu, qui est un bien pour soi ? Il aime donc, lui aussi, à sa façon, son prochain comme soi-même. C'est que tout être s'aime, soi, naturellement, et, au même titre, son unité, qui lui est identique. Il aime donc naturellement tout ce qui est un avec soi : un numériquement, un spécifiquement ou génériquement ; un substantiellement, un accidentellement, selon que chaque genre d'unité le comporte[1].

2. — Quand donc la charité chrétienne demande qu'on aime « toute créature » raisonnable, si étrangère ou si hostile soit-elle, cette exigence n'est pas sans lien avec la nature envisagée en elle-même, abstraction faite des perturbations que le péché y a introduites[2]. C'est le péché qui a tout bouleversé entre nous comme en nous. La vraie nature veut qu'on s'aime, et la grâce, en y pourvoyant, ne fait que parachever l'inclination native[3].

On ne s'étonnera pas que saint Thomas insiste peu, relativement, sur cet aspect diminué de la fraternité humaine. Le langage de la nature n'est plus entendu que si l'Auteur de la nature le rappelle, et, en le rappelant, il y ajoute un fait nouveau qui en transpose tout le sens, à savoir l'adoption intime qui rendra les humains vraiment frères.

Etre frères, cela suppose un père qui vous assemble. Peut-on parler, en dehors du surnaturel, de la paternité de Dieu ? Ou bien se contentera-t-on de la maternité de la nature ? Saint Thomas, on le sait, ne croit point qu'en philosophie pure on puisse prouver la providence. La paternité de Dieu se réduirait donc à la seule création, et la fraternité à une dérivation commune ? On n'oserait exiger beaucoup, comme conséquence d'un lien si

1. Ia Pars, Q. LX, art. 4 ; Q. II *de Verit.*, art. 7, ad 6m.
2. Q. II *de Virtutib.*, art. 7, ad 10m.
3. Q. II *de Virtutib.*, art. 8, ad 7m ; III *Contra Gentes*, ch. CXVII.

impersonnel. Au contraire, l'Evangile parle haut, parce qu'il a proclamé d'abord la *Nouvelle Alliance*.

D'où la différence entre saint Thomas théologien et saint Thomas commentateur de l'Ethique. Pour ce dernier, les froides déterminations d'Aristote semblent suffire. Au-dessous de l'amitié de choix, que le Stagyrite a comprise de la façon la plus élevée, il ne s'étonne point de ne voir figurer qu'une vague inclination largement combattue ; à laquelle l'étranger, le barbare, l'esclave n'ont qu'une bien faible part décroissante ; que l'inimitié recouvrira presque entièrement, tellement que si l'on garde la mesure dans les représailles, ce sera bien plus par respect de soi que par un reste d'amour d'autrui. Au contraire, en théologie, saint Thomas épanouit l'idéal évangélique dans toute sa magnifique ampleur, et c'est en vue d'en montrer les attaches, d'en sonder les racines, que, philosophe chrétien, étudiant la nature « intègre », c'est-à-dire abstrayant du surnaturel, et aussi du péché de nature, il cherche vers quoi tend notre élan premier, ce qu'exige notre constitution rationnelle et sociale.

3. — De ce point de vue, il dira donc : L'homme est naturellement ami de l'homme. Ce que porte l'inclination, la raison, en l'adoptant, en fait une amitié vertueuse. Cette amitié s'impose. On ne pourrait y échapper qu'en se reniant soi-même en tant qu'homme, l'humanité nous étant commune. Peu importent d'ailleurs les mots. On appellera autrui le *prochain ;* on l'appellera *frère ;* on l'appellera *ami*. Par ces mots différents, c'est la même affinité qu'on désigne[1].

4. — Ses exigences s'étendent à tous les hommes, s'agît-il des méchants ; s'agît-il de nos ennemis. On n'aime pas les méchants dans leur faute ; mais on aime

1. IIa IIae. Q. XLIV, art. 7.

leur nature. Ne représentent-ils pas, eux aussi, l'humanité et ses destinées, dont ils demeurent capables, bien que selon leur faute ils s'en écartent ? Sous ce dernier rapport, il convient de les haïr, fussent-ils les plus proches de nos proches, selon la parole du Maître (Luc, XIV). Mais cela n'est pas haïr les pécheurs eux-mêmes ; c'est les aimer vraiment, puisqu'on ne hait en eux que ceci qu'ils sont pécheurs, c'est-à-dire les ennemis de ce qui nous rend heureux et frères[1].

5. — De même, on ne peut aimer ses ennemis en tant que tels : ce serait se haïr, soi, et ce serait donc la marque d'un cœur perverti. Ce serait aussi les haïr, eux, puisque l'homme étant naturellement ami de l'homme, nos ennemis en tant que tels sont pervers et opposés à leur propre bien. Mais sous l'inimitié, la communauté de nature persiste avec toutes ses conséquences, et c'est cela qu'on aime[2].

6. — Que si pourtant tous sont aimés, ce ne sera pas également, mais pour autant qu'ils représentent l'humanité en valeur et qu'ils nous sont plus proches.

En effet, puisque c'est là le principe, c'est là aussi que doit être la règle. Le plus et le moins ne se disent jamais que par rapport à un point de départ. C'est en tant qu'homme à nous associé en nature et en destinée que le prochain nous concerne. Plus il est homme, c'est-à-dire élevé en humanité, et plus aussi il nous est associé, plus il a droit à notre amour.

La considération du sujet et celle de l'objet devront ainsi intervenir[3].

Laquelle, sous divers rapports, sera appelée à prévaloir, c'est ce qu'on peut augurer en songeant aux lois

1. IIª IIæ, Q. XXV, art. 6, cum resp. ad 1ᵐ et 4ᵐ ; art. 7 ; In III *Sent.*, Dist XXVIII, Q. I, art. 4.

2. IIª IIæ, Q. XXV, art. 8, cum resp. ad 2ᵐ ; Q. II *de Virtutib.*, art. 8

3. IIª IIæ, Q. XXVI, art. 1 et 6 ; Q. II *de Virtutib.*, art. 9.

de l'action, où le sujet et l'objet ont chacun son rôle. Toujours l'objet de l'action en détermine l'espèce ; mais les dispositions de l'agent déterminent sa mesure d'intensité. L'objet de l'amour mutuel, à savoir l'humanité qui nous est commune, réglera donc, selon que cette essence sera diversement participée autour de nous, la nature de nos affections ; mais notre condition personnelle en règlera la mesure.

7. — Il s'ensuivra qu'aux meilleurs, nous souhaiterons les meilleurs biens, et des biens différents selon leurs formes différentes d'excellence. Comme c'est là une justice, nous ferons ainsi acte d'amitié vertueuse, nous unissant à la Providence.

8. — Mais à ceux qui nous sont plus proches, nous accorderons une affection plus intense, et les biens que nous leur souhaitons, nous les leur souhaiterons avec plus d'ardeur que nous ne souhaitons aux meilleurs les meilleurs biens.

De plus, comme les valeurs humaines sont variables, il est légitime que nous souhaitions à celui qui nous est plus proche de devenir aussi le meilleur, et, sous cette condition, de jouir des biens les meilleurs.

Enfin, comme nous les aimons avec plus d'intensité, nous aimons de plus de façons ceux qui nous sont plus proches. A l'amitié de nature prise en général, l'intimité ajoute d'autres liens, que d'ailleurs l'amitié de nature enveloppe. De toute manière, il y a donc du plus dans l'amour du prochain le plus prochain, sans qu'on fasse brèche à la justice[1].

9. — On résoudra de même la question de savoir s'il convient d'aimer davantage ceux qui nous ont fait du bien ou ceux à qui nous en avons fait. Nos bienfai-

1 IIa IIæ, Q. XXVI, art. 7.

teurs, comme tels, ont plus d'excellence. Faire du bien, c'est exercer une sorte de paternité. On aimera donc un bienfaiteur comme on a dit qu'on doit aimer le meilleur, lui souhaitant le bien qui convient à son rôle et le lui procurant selon son pouvoir. Mais on aimera plus intensément celui qu'on a gratifié soi-même. La nature le veut ainsi ; car un obligé est comme la « créature » de celui qui l'oblige, et tout artisan aime son œuvre plus que celle-ci, à supposer qu'elle soit consciente, ne peut le lui rendre. N'est-elle pas la manifestation de son être, cet être que nous aimons d'un incoercible amour ?

De plus, nous aimons davantage ce qui nous est un meilleur bien. Or, du bienfait reçu au bienfait accordé, il y a toute la distance du bien *honnête* au bien *utile*. Le premier est de beaucoup le plus aimable. Car tout d'abord il est durable, et les utilités passent, ne laissant de joie que dans la mémoire, au lieu de la jouissance actuelle. Ensuite, ne s'agît-il que de souvenir, on aime mieux se remémorer une bonne action qu'une dette. N'est-il pas propre aussi à celui qui aime de donner ; à celui qui est aimé de recevoir, et n'est-ce pas une preuve qu'aimer est une chose plus excellente ? Il convient donc au bienfaiteur, qui est comme tel plus excellent, d'aimer plus qu'il n'est aimé en retour. D'ailleurs, plus il est difficile de répandre des bienfaits que d'en recevoir, et l'on sait que nous nous attachons à ce qui nous coûte, dédaignant ce qui est acquis sans peine.

Il est bien vrai que le bienfaiteur commence, et que par là il a plus de droits ; que par conséquent on sera plus coupable, si on lui manque, qu'on ne le serait en négligeant d'aimer un obligé. Mais, cela même qu'on a l'initiative prouve un élan plus spontané et plus riche. L'obligé est provoqué à aimer ; le bienfaiteur aime librement et de soi. Toutes choses égales d'ailleurs, il

est donc naturel et vertueux que ce soit lui qui aime avec plus de force[1].

10. — Quelques-uns ont prétendu que cet ordre de l'amour ne demeurait légitime qu'à l'égard des manifestations, non des affections. On devrait, à leur gré, aimer également tous les hommes ; mais comme on ne peut pourvoir à tous, ils accordent qu'il faut choisir, et distribuer les effets de l'amour selon un certain ordre. C'est là une inconséquence manifeste Dans la nature, les activités procèdent des tendances et leur sont proportionnées. Or, ce qu'est une tendance naturelle à son acte, l'amour l'est à ses manifestations et à ses effets. Nous devons donc être inclinés dans la mesure de nos dettes d'amour. Nous devons donc être donnés *affectivement* dans la mesure où nous devons nous donner *effectivement*[2].

11. — Selon cette règle, et à parler en général, sans distinction d'objets particuliers, le prochain que nous devons le plus aimer, c'est nous-même. Nul plus que nous peut-il nous être associé en humanité ? Et s'il s'agit de valeur, en est-il je ne dis pas de prééminente en soi, mais de prééminente pour nous, qui en avons la charge immédiate ? Ce qu'est l'union à l'unité, la proximité du prochain l'est à la proximité de notre moi. Notre premier prochain est donc nous-même[3].

On n'a point parlé ainsi quand il s'agissait de Dieu, parce que le bien divin est prééminent par rapport à tout bien que la raison envisage. Il y joue le rôle de source, et par conséquent celui de fin suprême. Mais les créatures entre elles ne s'aiment qu'au titre de

1. IIa IIæ, Q. XXVI, art. 12 ; In IX *Ethic*, lect. 7.

2. IIa IIæ, Q. XXVI, art. 1 et 6 ; Q. II *de Virtutib.*, art. 9.

3. Ia Pars. Q. LX, art. 3 ; art. 4, ad 2m ; art. 5, ad 1m ; IIa IIæ, Q. XXV, art. 4 ; Q. XXVI, art. 4 ; Q. II *de Virtutib.*, art. 7, cum resp. ad 10m, 11m, 12m, 13m, 14m ; *Quodl.* VIII, art. 8.

société, et cela revient à dire que leur amour mutuel est fondé sur l'amour de chacun pour soi-même.

12. — Qu'on n'aille pas en conclure qu'on puisse aimer le prochain exclusivement pour soi-même. Entre ces deux affirmations : On n'aime le prochain que parce qu'on s'aime, soi, et : On n'aime le prochain que pour soi, la différence éclate. On aime autrui, disait-on, d'un amour d'amitié, en tant qu'il est un avec soi, d'une unité relative qui comporte tous les degrés, à partir de l'unité d'espèce. Traiter l'ami comme un autre soi ; comme une personne en laquelle on transporte l'intérêt qu'on se porte à soi ; de telle sorte que tout événement qui la concerne devienne pour nous un événement personnel : telle est bien l'amitié.

Au contraire, aimer quelqu'un pour soi, c'est ce qu'on a appelé amour *de concupiscence* ou *de désir*. Et sans doute un tel amour est imposé à l'être besogneux que nous sommes. Nous voulons jouir de Dieu, et nous voulons jouir du prochain, nous qui ne vivons que d'une collaboration universelle et divine. Devant nous aimer nous-mêmes, nous devons aimer de la même espèce d'amour tout ce qui peut nous procurer de vrais biens. Mais si, à l'égard des choses, cela suffit, on ne peut s'en contenter à l'égard des personnes. Toute personne est pour nous une fin associée, en même temps qu'un moyen possible. Dans la mesure où elle nous aide à accomplir notre destinée, nous l'aimons pour nous ; dans la mesure où sa propre destinée nous concerne, au nom de notre unité fraternelle, nous l'aimons pour elle-même. Traiter quelqu'un exclusivement comme un bénéfice pour soi, une matière assimilable à soi, une chose annexée à l'unique personne admise, c'est proprement l'égoïsme, et, socialement, c'est la lutte pour la vie. Cette horrible doctrine, dont les tenants méconnaissent si profondément et l'homme et la nature

elle-même, n'a rien à voir avec une philosophie véritable.

On aimera donc le prochain *comme soi-même*, c'est-à-dire non pas *de l'amour qu'on se porte à soi-même* ; ni davantage *autant que* l'on s'aime soi-même; mais de *même que* l'on s'aime soi-même, et *parce que* l'on s'aime soi-même. Cette expression signifie non une mesure ; ni non plus une finalité ; mais une similitude de cas, et une cause[1].

Du reste, bien qu'on ne doive pas aimer autrui exclusivement pour soi, aimer autrui d'une façon désintéressée, c'est, en fait, s'aimer supérieurement soi-même. L'exclusivité est loin d'être toujours un bénéfice. L'égoïste restreint sa vie, et finalement la perd. L'être dévoué la multiplie et l'épanouit dans les meilleurs biens[2].

13. — Les manifestations de cette amitié seront diverses de toute la diversité de la vie ; mais un ordre général s'y remarque. Aimant le prochain moins que soi, on ne le fera point passer avant soi quand il s'agit de ces biens qui sont à l'un et à l'autre une fin dernière. Le salut, la vertu qui en est le chemin, on doit se les procurer à soi d'abord, au prochain ensuite, et, s'agissant du prochain, d'abord à celui qui nous concerne davantage, que ce soit par approximation naturelle, par charge, par délaissement ou besoin spécial.

Quant au temporel, il y a vertu à préférer celui du prochain au sien propre; mais cela n'est pas d'obligation. Il n'est même pas d'obligation de préférer à son propre corps l'âme d'un autre, ni à ses propres biens son salut, si l'on n'en a point charge. La supériorité des

1. IIa IIæ, Q. XX, art. 2 et 3 ; art. 11 ; Q. II *de Virtutib.*, art. 7 ; In III *Sent*. Dist. XXVIII, Q. I, art. 1. 2 et 5.

2. In III *Sent*., Dist. XXXV. Q. I, art. 3, Qa 1. ad 2m ; IIa IIæ, Q. XXVI, art. 4, ad 2m.

valeurs se trouve ici compensée par l'inégalité des attributions. Mais si l'on sacrifie ses biens et sa vie même, on entre dans l'esprit de cette société dont toutes les âmes font partie de soi, les corps avec leurs biens seulement par rejaillissement, sous leur dépendance. Un ami, une âme sœur, n'est-ce pas un meilleur associé de vie spirituelle — donc de vraie vie humaine — que mon corps, à plus forte raison que mes biens ? Là sera donc la perfection de l'amour, selon la parole du Maître : « *Personne n'aime davantage que celui qui donne sa vie pour ses amis.* »[1]

B. — Les effets intérieurs de l'amour mutuel la joie.

1. Deux sources de joie dans l'amour mutuel. — 2. Mélange de peine. — 3. Prédominance de la joie.

1. — L'amour mutuel aura pour effets intérieurs la *joie*, la *paix* et la *miséricorde ;* pour effets extérieurs la *bienfaisance*, l'*aumône* qui en fait partie, et la *correction fraternelle*, aumône spirituelle[2].

La joie, comme la tristesse, est toujours un effet de l'amour. De quoi se réjouit-on, sinon de posséder ce vers quoi l'on tendait, d'avoir trouvé ce qu'on cherchait ? Et que cherche-t-on, sinon ce qu'on aime ?[3] Plus un bien est élevé, plus il doit provoquer la recherche, et plus, étant possédé, il doit procurer de joie. Or de tous les biens, le Bien divin est à coup sûr le plus parfait, celui dont tout autre participe : aussi est-ce dans l'amour de Dieu que se trouvent normalement les plus hautes joies, bien que ces joies ne puissent être goûtées pleinement en cette terre de misère. Mais après cela, on disait

1. IIa IIæ, Q. XXVI, art. 5, cum resp. ad 2m et 3m.
2. *Ibid. Præamb.* ad quaest, XXVIII et XXXI.
3. Ia IIæ, Q. XXV, art. 2.

plus haut que les biens de l'amitié sont supérieurs à tout ce qu'on apprécie dans la vie, du moins quand il s'agit de l'amitié parfaite, dont on a dit qu'elle domine et contient d'une certaine façon tous les genres d'affections humaines.

Comme d'ailleurs l'amitié parfaite est à base de vertu, et que toute vertu dépend de l'amour du Bien suprême, ces deux sources de joie n'en font qu'une : amour de Dieu, amour des hommes.

Dans les deux cas, la source a deux causes de jaillissement, en raison des deux espèces de sentiments qui s'y mêlent. Ce qu'on a appelé *amour de désir*, ou *de concupiscence* fait qu'on recherche la présence de l'aimé avec les biens qu'elle nous assure. L'amour qui est proprement d'*amitié* fait vouloir le bien de l'ami considéré comme un autre soi. Quand ce double vœu est satisfait, la joie est entière [1].

2. — Il est vrai que la tristesse peut s'y joindre aussi des deux parts, quand il s'agit de l'amour de l'homme, et de l'une des deux, quand il s'agit de l'amour divin. Aux joies de la présence, aux joies de l'intimité vécue correspondent les peines des séparations et de l'absence. Aux joies que nous plaçons dans le bonheur de l'ami s'opposent nos compassions douloureuses.

Quand notre ami, c'est Dieu, notre amour ne peut rien redouter qui l'atteigne ; car Dieu est toujours Dieu, immuable Bonheur vivant.

Encore peut-on l'atteindre dans son œuvre, l'atteindre en nous qui le participons, et l'atteindre en nos frères qui nous sont associés en cette participation multiforme. Mais l'ordre humain connaît trop ces deux causes de douleur. Les souffrances de ceux que nous aimons,

1. IIª IIæ, Q. XXVIII, art. 1, 2 et 3, cum resp. ad arg.

leurs fautes aussi nous attristent ; nous sommes douleur et péché en eux, comme le Christ en tous[1].

3. — Toujours est-il que la joie domine; car en toutes choses le bien est plus fort que le mal, et l'on a prouvé plus haut que la délectation est plus désirable que la tristesse n'éloigne[2]. Ceux qui aiment ne voudraient point ne pas aimer à cause des souffrances de l'amour. Au contraire, dans ces souffrances, ils retrouvent leur objet et s'y complaisent; ils retrouvent leur amour et y insistent avec une crucifiante douceur. C'est un des sens d'Augustin dans son mot célèbre : *Ubi amatur non laboratur, vel si laboratur labor amatur*. Et le Psalmiste de son côté n'a-t-il pas dit : « *Mes larmes m'ont servi de pain le jour et la nuit* » ?[3]

Cette joie de l'amour, qu'il convient de doser et de diversifier selon la nature de nos liens, se retrouve dans les rapports les plus ordinaires : tout homme est délectable à l'homme[4]. Le plaisir de la conversation en est fait pour une part; la vie sociale en multiplie les occasions, et la vie familiale le concentre.

On ne fait pas de ce sentiment une vertu à part, bien qu'il soit vertueux. Il est un fruit de l'amour, ou si l'on veut il en est un acte. Il est donc vertueux de sa vertu, comme il serait honteux de sa honte. Étant le repos de notre appétit, après l'agitation de la recherche, il vient le dernier, dans l'ordre des mouvements nés de l'amour[5].

1. *Ibid.*, art. 2 ; Ia IIæ, Q. XXXII, art. 5 et 6.
2. Cf. *supra*, p. 108, n° 7.
3. Ia IIæ, Q. XXXII, art. 4.
4. III *Contra Gentes*, ch. CXVII.
5. IIa IIæ, Q. XXVIII, art. 4 ; Ia IIæ, Q. XXV, art. 1 et 2.

C. — La paix.

1. La paix et la concorde. — 2. La paix effet de l'amour. — 3 Tous cherchent la paix. — 4. Les belliqueux et la paix.

1. — La paix ne doit pas être confondue avec une concorde purement extérieure et par là toujours partielle, toujours fragile. On appelle concorde le concours de volontés diverses en un même consentement, et ce concours est évidemment nécessaire à la paix ; mais la paix y ajoute la tranquillité intérieure de chacun, les sentiments qui vous assemblent n'étant pas combattus ; l'esprit et la sensibilité ne s'opposant pas ; la justice étant reconnue, et le bien, seule force unitive, ayant nos suffrages ; tout se trouvant apaisé parce que tout est dans l'ordre. Aussi Augustin a-t-il défini la paix : La tranquillité de l'ordre.

2. — Que cela soit un effet de l'amour vertueux. c'est chose bien évidente. En tant que vertueux, l'amour d'autrui, qui est à base de bien, nous établit intérieurement dans l'ordre, condition fondamentale de la paix véritable et solide. En tant qu'amour, il unifie les volontés entre elles et prévient leurs combats. Il fait traiter le prochain comme un autre soi, dont les désirs ont le même prix que ses désirs à soi, en raison de quoi Aristote et Cicéron ont dit que s'aimer d'amitié, c'est vouloir les mêmes choses.

Cela, bien entendu, doit s'entendre à tous les degrés, et cela, sur terre, est toujours imparfait; mais comme le dit le proverbe, peu de chose est compté pour rien, et les petites discussions n'empêchent pas une paix relative de régner entre des hommes[1].

3. — Tous poursuivent la paix en ce que, par elle,

1. IIa IIæ. Q. XXIX. art. 1, cum resp. ad arg ; art. 3, cum resp ad 3m ; art. 2, ad 3m et 4m.

les biens que nous désirons se trouvent à l'abri des obstacles extérieurs et intérieurs qui les menacent. Quand l'unité s'établit dans le vouloir et que rien au dehors ne nous en dispute l'objet, nous demeurons satisfaits. Or on a dit que c'est cela même que la paix procure. Tout être donc désirant être satisfait, tout être aussi souhaite la paix, par laquelle ses volontés se rassurent. Au fond, désirer et désirer la paix, c'est la même chose[1].

4. — Qu'on n'objecte pas les contentieux, les belliqueux, dont tous les vœux paraissent tendre vers la discorde. Eux aussi veulent la paix, à savoir celle dont ils prétendent manquer et qu'ils cherchent dans les batailles. Vu leur esprit inquiet, nul arrangement du dehors ne les satisfait au dedans, et l'on a dit que pour la paix il faut que le dedans et le dehors s'unissent. Ils ne l'ont donc jamais ; mais ils la poursuivent toujours, comme un état qui ne répugne plus en rien à leur vouloir[2].

D. — La miséricorde.

1. Définition de la miséricorde. — 2. L'objet de la miséricorde. — 3. La miséricorde et l'amour de soi. — 4. La vraie miséricorde.

1. — La miséricorde est une compassion du mal d'autrui dans notre propre cœur, et elle nous pousse, si nous le pouvons, à y porter remède. Quand autrui souffre et que nous compatissons, n'avons-nous pas un cœur misérable ? (*miserum cor*, d'où *misericordia*).

2. — Or, la misère est l'opposé de la félicité, et la félicité consiste dans l'accomplissement de tous nos vouloirs, pourvu qu'ils soient conformes au bien. La

1. IIa IIæ, Q. XXIX, art. 2.
2. *Ibid.*, ad 2um.

miséricorde aura donc pour objet tous les maux qui s'opposent, dans le prochain, aux vouloirs naturels de l'homme, comme la vie ou la santé ; à ses choix et à ses espoirs, quand il a élu ou entrepris quelque chose ; aux tendances générales de son activité, quand, poursuivant le bien de toutes ses forces, il lui arrive pourtant du mal[1].

Les fautes mêmes du prochain peuvent prêter à miséricorde, non en tant que volontaires : sous ce rapport elles appellent plutôt le châtiment ; mais selon que dans leurs causes et dans leurs effets il se mêle de bien des façons de l'involontaire. Chose subie, en ce sens-là, et non faite, la faute mérite la compassion du juste. « *Jésus, voyant les foules*, dit l'Évangile (Mathieu, IX), *en eut pitié, parce qu'elles étaient déprimées et gisantes, comme un troupeau sans pasteur.* »[2]

Si le mal devient excessif et que le sujet nous soit très proche, la miséricorde, au lieu de croître, paraît s'évanouir ; elle devient, au lieu d'une compassion, une douleur, c'est-à-dire une souffrance personnelle. Il n'y a de miséricorde qu'à l'égard d'autrui, et un être très proche qui se débat dans de grands maux, ce n'est plus autrui, c'est notre propre chair qu'on déchire[3].

Les maux passés ou à venir, les maux imaginés sont propres aussi à éveiller la compassion, comme les biens opposés sont matière à jouissance[4].

3. — La miséricorde n'est pas toujours sans retour sur soi. On compatit plus volontiers à des maux, quand on se dit qu'ils vous peuvent atteindre. C'est ce qui a lieu entre gens de même milieu, de même situation vitale. C'est ce qui a lieu surtout dans l'estimation des

1. IIa IIæ, Q. XXX, art. 1.
2. *Ibid.*, ad 1m.
3. *Ibid.*, ad 2m.
4. *Ibid.*, ad 3m.

sages, des vieillards, qui, connaissant la vie, se disent facilement, quand un malheur survient : Aujourd'hui à toi, demain à moi ; ou encore des craintifs, des débiles, qui, se sentant vulnérables, imaginent, à propos du mal d'autrui, le leur propre.

Inversement, ceux qui croient en leur étoile ou qui se jugent tellement forts que rien ne puisse leur arriver de mal, sont moins portés à compatir[1].

Comme pourtant les extrêmes se touchent, quelqu'un qui est déjà accablé de maux pour son compte ne trouve plus de place en soi pour la compassion, pour autant du moins que celle-ci vient d'un retour sur soi-même. Que craindrait-il en effet, désormais ? Si d'autre part la crainte est véhémente, elle distrait de tout le reste. Combien peu pensent à autrui, dans un naufrage[2] !

Pour la même raison, les gens en colère, les gens qui ont une injure à venger compatissent peu, parce que ces sentiments provoquent l'audace, passion virile qui exalte l'esprit et l'empêche de croire à un mal possible. De même, l'orgueil, qui nous fait mépriser autrui, empêche de compatir à des maux qu'on juge facilement mérités[3].

4. — Mais cet aspect de la miséricorde n'est pas le meilleur. Ce qui rend miséricordieux vraiment, au sens vertueux de ce terme, c'est ceci que les maux d'autrui nous apparaissent non pas comme près de déteindre sur nous ; mais comme nôtres, de par l'unité de l'amour. C'est pour cela que la miséricorde est annexée à l'amour. En effet, la tristesse, la douleur concernent notre mal. Si donc on compatit à autrui pour lui-même, et non pas pour soi, c'est que autrui est devenu soi, ce qui

1. *Ibid.*, art. 2.
2. *Ibid.*, ad 2m.
3. *Ibid.*, ad 3m.

est un effet de l'amour bienveillant, de l'amitié au sens général du terme. Aussi plaçait-on plus haut parmi les propriétés de l'amitié la communauté des joies et des peines[1].

A ce titre, la miséricorde convient souverainement à Dieu. Non comme passion, puisqu'il ne peut souffrir ; mais en tant que volonté de subvenir et que puissance secourable[2].

C'est sous ce dernier rapport que la miséricorde est une vertu. Simple passivité douloureuse, elle ne le serait pas ; mais le déplaisir réfléchi que nous cause le mal d'un prochain aimé, cela est de l'ordre moral, et la passivité elle-même y entrera si la raison lui applique ses règles. Quand un juge est ému au point de ne plus faire justice ; quand un chef néglige de sévir là où il faut, il n'y a plus que fausse miséricorde, passion aveugle ; mais pardonner par miséricorde à qui se repent, ou secourir celui qui manque, c'est une disposition vertueuse[3].

C'est même, en ce qui concerne le prochain, la plus haute des vertus ; car son acte consiste à remédier aux misères d'autrui, à le relever de ses déficiences, et c'est là un rôle divin. Aussi a-t-on coutume de dire que l'attribut par excellence de Dieu, c'est sa miséricorde ; que c'est par là surtout qu'il manifeste sa toute-puissance, qui nous relève même du néant.

E. — Les effets extérieurs de l'amour mutuel la bienfaisance.

1. La bienfaisance effet de l'amitié. — 2. Le devoir de la bienfaisance. — 3. La règle de la bienfaisance.

1. Ia IIæ., Q. XXX, art. 2, *init.*
2. *Ibid.*, ad 1m ; Ia Pars, Q. XXI, art. 3.
3. IIa IIæ, Q. XXX, art. 3, cum resp. ad 1m.

1. — Parmi les effets extérieurs de l'amour mutuel qui ont été mentionnés, la bienfaisance tient le premier rang, parce qu'elle est la plus générale.

La bienfaisance est un des actes de l'amitié, puisque aimer ainsi c'est vouloir du bien, et comment se prouverait ce vouloir, sinon par des œuvres, la possibilité s'y prêtant et l'occasion en étant donnée ? Le règne de Dieu, qui est amour, nous en montre l'exemple. Il meut les êtres liés par une destinée commune vers leur mutuelle béatitude ; il oriente l'inférieur vers le supérieur, pour qu'il s'y achève ; il incline le supérieur vers l'inférieur, pour qu'il le secoure.

Dieu, lui, qui n'a pas de supérieur, s'incline vers tous, universellement bienfaisant sans que nulle bienfaisance lui revienne. Mais au-dessous de lui, les échanges fraternels sont la loi, et ils sont le fruit de l'amour, non de la libéralité, comme on pourrait le croire. La libéralité voit dans ses dons moins le bien du prochain que la rectitude de l'agent moral à l'égard des richesses. Celui qui est attaché à l'argent comme il faut, qui le donne facilement quand il faut, celui-là est libéral. Il n'est pas pour cela charitable. Inversement, un avare qui donne par amour un argent passionnément convoité ne devient pas pour cela libéral ; mais il prouve son amour d'autant mieux qu'il consent un plus grand sacrifice [1].

2. — La bienfaisance, prise en son acception générale, est un devoir de tous à l'égard de tous. Il n'en est pas des hommes comme des hiérarchies angéliques, où le supérieur est supérieur immuablement et en toutes choses. La vie humaine a ses vicissitudes ; tel qui est riche aujourd'hui, et en ceci, manque ou pourra manquer demain, ou en cela. L'amour mutuel, qui se doit à tous, doit donc à tous aussi, éventuellement, la bien-

1. IIª IIæ, Q. XXXI, art. 1, cum resp. ad 1ᵘᵐ et 2ᵘᵐ.

faisance. « *Faisons le bien à l'égard de tous, tandis que le temps nous en est laissé* », dit l'Apôtre aux Galates (cap. ult.).

Si ce n'est point en particulier que l'occasion s'en présente, que tout au moins notre sentiment y soit prêt, et qu'en général notre amour se prouve par ce bienfait anonyme et universel qui est la prière pour tous[1].

3. — A l'égard du prochain immédiat, la règle des bienfaits, c'est à la fois le besoin et la proximité. Puisque la vie morale imite la nature et que tout imite Dieu, il faut faire ici comme Dieu, qui répand davantage ses biens sur les natures plus proches de la sienne, et comme le feu, qui chauffe à proportion de la distance. Seulement la distance, entre humains, non plus que le besoin, n'est pas un absolu. Quelqu'un est proche sous un rapport, qui est distant sous un autre. Mon père est proche de moi selon la nature, mon concitoyen pour la vie civile, mon coreligionnaire pour la vie spirituelle, et ainsi du reste. Selon ces diverses conjonctions, diverses lois de la bienfaisance s'établissent. Je ne secours pas mon parent, à la guerre, s'il est dans le camp ennemi, comme mon voisin de bataille.

A cet égard, il faut procurer à celui qui nous est plus proche dans un certain ordre, davantage des biens qui concernent cet ordre. Mais cela non plus n'est pas absolu; les temps, les lieux, les occasions le rendent variable. Mieux vaut sauver un étranger qui périt que secourir son père en un besoin minime.

On est obligé ici de s'en rapporter à l'homme prudent, qui sait juger des occurrences. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, toutes choses égales d'ailleurs, et à parler en général, on se doit davantage à celui qui a été rapproché de nous par la Providence[2].

1. *Ibid.*, art. 2, cum resp. ad 1m.
2. *Ibid.*, art. 3, cum resp. ad [illegible]

F. — L'AUMÔNE.

1. Vraie nature de l'aumône. — 2. Les « œuvres de miséricorde ». — 3. Sens rétréci du mot aumône. — 4. Supériorité de l'aumône spirituelle. — 5. La matière du précepte de l'aumône.

1. — Quand la bienfaisance naît de l'amour par l'intermédiaire de la miséricorde, elle prend le nom d'aumône. *Eleemosina* équivaut à *miseratio*.

La compassion est donc son motif immédiat; l'amour mutuel sa cause lointaine. Toute aumône prétendue qui ne procède pas de ces sentiments n'en est une que matériellement, comme la justice de celui qui craint un dommage s'il n'était pas juste, ou qui attend de sa justice quelque avantage.

Une telle disposition fait agir selon ce qu'il faut, mais non pas comme il faut; car ce n'est ni volontiers, ni promptement, ni pour une fin droite. Faire l'aumône vraiment, c'est donc donner à celui qui a besoin par compassion affectueuse, en vue du bien qui est le fondement de notre amitié, c'est-à-dire, finalement, de Dieu, qui nous mit ensemble[1].

2. — L'aumône ainsi comprise est aussi large dans son objet que la misère matérielle et spirituelle des hommes, que les ressources dont l'aumône dispose pour y subvenir. Elle résume ce qu'on appelle traditionnellement les *œuvres de miséricorde*, dont on compte deux séries de sept. Au temporel, l'Évangile (Matt., XXV) mentionne : *Nourrir celui qui a faim*, *abreuver celui qui a soif*, *vêtir celui qui est nu*, *recueillir l'étranger*, *visiter l'infirme*, *racheter le captif*, à quoi le souvenir de Tobie a fait ajouter : *ensevelir les morts*. Au spirituel, on distingue : *enseigner l'ignorant*, *conseiller*

1. *Ibid.*, Q. XXXII, art. 1, cum resp. ad 1m ; In IV *Sent.*, Dist. XV, Q. II, art. 1.

celui qui doute, consoler celui qui est triste, corriger le pécheur, pardonner à qui nous offense, soutenir les accablés, et *prier pour tous.*

Les secours humains et divins, les secours pour le corps et pour l'âme, pour la vie et pour la mort, pour la liberté et pour la contrainte, pour le passager et pour le permanent, pour le commun et pour l'accident, pour l'intérieur et pour l'extérieur, pour l'intellectuel et pour le moral, pour le théorique et pour le pratique, pour ce qui est vertueux et pour ce qui est coupable, pour ce qui dépend de nous et pour ce qui ne dépend pas de nous, seront ainsi assurés, à condition qu'on voie dans chacune de ces deux séries un schéma dont la métaphore n'est pas absente, non une énumération exhaustive[1].

3. — On peut remarquer que depuis saint Thomas, le sens du mot aumône s'est considérablement rétréci. On ne parle plus d'aumône spirituelle que par métaphore, et bien des secours matériels : telles l'hospitalité, la délivrance d'un captif, la visite des malades, un sauvetage, etc., ne porteraient plus ce nom.

Cette transformation est pour une part dans l'esprit de saint Thomas, en ce que l'aumône se rattachant pour lui à l'amour mutuel sous les auspices de la miséricorde, il n'y a lieu de lui confier que les besoins qui nous rendent le « cœur misérable ». Les cas extrêmes lui seraient donc seuls remis, ce qui n'est certainement pas dans l'esprit de l'énumération mentionnée, vu que dans ce cas, les services quotidiens, les conseils courants, le zèle à instruire ou à seconder autrui matériellement et spirituellement ne trouveraient plus de place en morale.

Disons avec Pascal que l'*ordre*, en matière pratique surtout, comporte toujours une forte dose d'arbitraire.

1. IIª IIæ, Q. XXXII, art. 2, cum resp. ad 2m ; In IV *Sent.*, Dist. XV Q. II, art. 3, Qª 1 et 2

Le tout est que les choses soient dites. Or la moisson d'idées est ici assez abondante.

4. — Il va de soi que l'aumône spirituelle est de beaucoup la plus importante. « Quand tu refuses ce qu'on te demande indûment, a dit Augustin, donne à la place une leçon de justice, et tu ne renverras pas à vide. A qui demande injustement et que tu corriges, tu as donné quelque chose de meilleur. » Ce qu'on donne au nom de l'esprit et à l'esprit ; ce qui en soi est esprit, prédomine par rapport à ce qui est corporel, par rapport à ce qui s'adresse au corps ou qui est procuré par un acte du corps, geste en quelque sorte servile.

Pourtant, les circonstances sont ici et toujours maîtresses. Il vaut mieux philosopher que s'enrichir, dit le proverbe ; mais en cas d'indigence douloureuse, c'est l'inverse. Mieux vaut secourir un affamé que de lui faire un discours. D'ailleurs, le spirituel et le temporel ne sont pas murés chacun en soi. L'aumône la plus matérielle a des effets d'esprit sur celui qui la reçoit comme sur celui qui la fait. Elle porte au bien ; elle entretient les bons sentiments mutuels ; elle suggère par reflet la pensée de la Providence [1].

5. — Puisque l'aumône est requise comme manifestation de l'amour, elle sera requise partout où sans elle l'amour n'aurait pas satisfaction entre les hommes, et pour juger de ce qu'il en est, il faudra consulter la droite raison, qui n'est pas moins la règle de l'amour que de tout le reste ; qui l'est bien davantage, puisque l'amour est une source.

Or, le jugement de la raison doit porter ici sur deux choses : la condition de celui qui aspire à recevoir et la condition de celui qui donne. Ce dernier n'est tenu que

1. IIa IIæ, Q. XXXII, art. 3 et 4 ; In IV *Sent.*, Dist XV, Q. II, art. 3, Qa 3 ; III *Contra Gentes*, cap. CXXXIV.

de son *superflu*, à savoir de ce qui n'est pas nécessaire à son premier prochain, qui est lui-même. On dit lui-même non pas seulement *comme individu* à sustenter ; mais *comme personne morale*, c'est-à-dire avec toutes ses charges.

La nature corporelle ne se comporte-t-elle pas ainsi ? La vertu nutritive construit d'abord l'individu et le soutient ; après cela elle cède à la vertu génératrice qui travaille pour l'espèce.

Celui qui refuserait ce dernier rôle méconnaîtrait la Providence. « Si tu confesses que de là viennent tes biens, dit saint Basile, penses-tu donc que Dieu est injuste, établissant entre nous une telle inégalité ? Pourquoi abondes-tu, toi, quand celui-ci mendie, si ce n'est pour que tu aies le mérite d'une bonne dispensation et l'autre le prix de la patience ? C'est le pain du famélique que tu détiens ; c'est la tunique de l'homme nu que tu as sous clefs dans ton armoire ; c'est le soulier du va-nu-pieds qui pourrit chez toi ; c'est l'argent de l'indigent que tu gardes enfoui. Tu commets donc autant d'injures qu'il y a de gens que tu pouvais secourir. »[1]

Du côté de celui qui reçoit, ce qui appelle l'aumône, c'est la nécessité. Ce qui la rendra exigible, ce sera donc une nécessité telle que sans l'aumône le prochain périrait. Alors s'applique le mot d'Ambroise : « Nourris celui qui meurt de faim ; si tu ne le nourris pas, tu l'as tué. »

Le superflu d'un côté, le nécessaire de l'autre : telles sont donc les conditions du précepte[2]. Mais après cela il y a le conseil. Celui-ci va plus loin, sans qu'il lui soit permis de passer toute borne. Ce qui est nécessaire absolument, à soi ou aux siens, on ne peut l'abandonner

1. Basilius. Sermo in Luc. XII : Destruam horrea mea.

2. IIa IIæ, Q. XXXII. art. 5 ; In *Sent.*, *loc. cit.*

sans crime, puisque ce serait attenter à des vies dont on a la charge. On ne le pourrait que si ce sacrifice de particuliers profitait à la société spirituelle ou temporelle en sauvant l'un de ses organes importants.

Ce qui est nécessaire non plus absolument, mais relativement à l'état de vie de chacun, à sa condition et à ses obligations normales, peut prêter davantage à hésitations ; car cela est moins bien déterminé : on peut y ajouter beaucoup de choses sans le dépasser, et l'on peut y retrancher beaucoup de choses sans lui nuire. En tout cas, de ce nécessaire-là, il est louable de donner, pourvu qu'on ne se mette pas ainsi hors d'état de mener une vie convenable. Tout le monde doit vivre conformément à sa situation.

Il est vrai qu'on en peut changer pour des motifs vertueux, comme ceux qui renoncent au monde en vue de mener une vie supérieure. Alors, ce qui était nécessaire devenant superflu, on le donne vertueusement et on ne le garderait que par une contradiction criminelle. Il se peut aussi que le nécessaire abandonné momentanément soit facile à recouvrer, et que le bien de la charité vaille ce sacrifice temporaire. Il se peut encore qu'une extrême nécessité d'un particulier ou une grande nécessité de l'État justifie l'abandon de ce nécessaire relatif, et en fasse une bonne œuvre[1].

Dans le choix des assistés et dans la distribution plus ou moins grande des secours, maintes considérations peuvent intervenir. Qu'il suffise de rappeler les deux normes citées quand il s'agissait de régler l'amour bienveillant : la proximité sous divers rapports, et le besoin[2].

1. IIa IIæ, Q. XXXII, art. 6 : Q. CXVII, art. 1, ad 2m.

2. *Ibid.*, Q. XXXII, art. 9.

G. — La correction fraternelle

1. Nature de la correction fraternelle. — 2. Sa légitimité. — 3. La prudence nécessaire. — 4. Abus de la correction fraternelle. — 5. La correction des supérieurs. — 6. L'ordre de la correction fraternelle.

1. — Puisqu'il est convenu qu'on appelle aumône, en un sens générique, les manifestations même les plus spirituelles de l'amour d'autrui, on étendra ce nom au redressement charitable des fautes, qui, dans le langage chrétien, prend le nom de *correction fraternelle*.

On n'entend point par là une correction de justice, comme celle qu'exerce l'autorité publique en vue du bien commun, ou une action privée à l'égard de quelqu'un qui nuit aux autres. La correction fraternelle est par nature un acte de fraternité, c'est-à-dire d'amitié mutuelle, et elle vise donc le mal en tant qu'il nuit à celui qui le fait. A ce titre, elle est vertueuse plus que toute aumône temporelle et que tout secours s'adressant au corps ; car la moralité, ici-bas, est pour nous le bien suprême[1].

2. — Elle n'est pas une mainmise ni une supériorité qu'on s'accorde sur autrui ; car en ce monde, où nous sommes tous *sous le péché*, chacun de nous peut être supérieur en ceci, quoique inférieur en cela et peut-être en tout le reste. Les substances naturelles, égales ou inégales en vertu active, n'en réagissent pas moins l'une sur l'autre. La correction peut donc incomber à tous, quoiqu'elle incombe spécialement aux supérieurs, et à ceux qui jouissent d'une autorité plus grande[2].

3. — Mais la prudence, qui régit toute vertu, est ici tout particulièrement nécessaire. Il est si difficile

1. IIa IIæ, Q. XXXIII, art. 1.
2. *Ibid.*, art. 3, ad 1m, 2m et 3m.

d'avertir utilement ; de corriger sans augmenter la dose du mal ! Puisqu'il s'agit de charité, il faut viser au bien du délinquant, et mesurer selon cette vue l'intervention qu'on se propose. Si l'on n'y parvient pas entièrement, l'intervention peut rester vertueuse, quoique imparfaite ; mais si le bien de la charité est détruit, détruite aussi est la vertu. Mieux valait supporter le mal[1].

On peut omettre charitablement même une intervention charitable. C'est ce qui a lieu si l'on peut craindre que le délinquant, repris, n'en devienne pire ; ou si, en favorisant l'un, on s'expose à nuire à l'autre ; ou encore si l'on ne fait que différer un avertissement utile, attendant une meilleure opportunité. Si au contraire c'est la peur ou l'intérêt qui fait négliger une correction jugée efficace, on manque à l'amour dû au prochain, et cela gravement, si le cas est grave[2].

4. — Qu'on ne s'autorise pas de cette décision pour louer ceux qui recherchent le mal, sous prétexte de le corriger, de la même manière qu'on recherche un débiteur pour payer sa dette. Cette assimilation d'un cas de justice particulière à un cas de charité générale est sophistique. Celui qui a charge de quelqu'un en particulier, comme un père de son enfant, doit en effet surveiller sa conduite ; mais l'amour mutuel pris en général veut la discrétion et le respect de l'indépendance des personnes ; il peut attendre l'occurrence en matière de bien, et il le doit en matière de mal. C'est comme un sort providentiel qui décidera de l'action. « Ne cherche pas ce que tu pourrais reprendre, a dit Augustin ; contente-toi de voir ce qu'il faut que tu corriges. » Sans cela, nous devenons les explorateurs de

1. *Ibid.*, art. 1, ad 2m.
2. *Ibid.*, art. 2, cum resp. ad 3m.

la vie d'autrui, ce que condamne l'Écriture. « *Ne cherche pas l'impiété dans la maison du juste, et ne dévaste pas son repos.* » (Proverbes, c. XXIV[1]).

5. — A l'égard de nos supérieurs, la correction devient particulièrement délicate. Elle est de droit pourtant; car un office de charité concerne tous ceux qui nous sont liés par la charité. Or la charité monte aussi bien qu'elle descend. Le tout sera dans la façon. En règle générale, le mode déprécatif sera de mise, et le secret indispensable. Reprendre un supérieur tout haut et devant tous ne peut être exigé ou permis qu'en vue d'éviter un scandale[2].

6. — La règle du secret est d'ailleurs générale, au premier degré de la correction fraternelle. Ainsi le veut l'Évangile (Matt., XVIII). A vrai dire, cela suppose que le péché est également secret; car s'il ne l'est pas, la charité à exercer ne concerne plus seulement le pécheur, mais le milieu plus ou moins étendu que son péché menace, et il faut y pourvoir par des moyens qui exigent une publicité relative. De plus, un péché secret peut avoir des conséquences extérieures auxquelles, peut-être, il faut parer. Mais en dehors de ces cas, et si le péché ne nuit qu'au pécheur ou au correcteur, il faut reprendre en secret d'abord, autant de fois et aussi longtemps qu'on l'espère utile, afin de ne pas sacrifier inutilement au bien de la conscience le bien si important, et pour la conscience même, qu'est la réputation. Il arrive qu'un pécheur démasqué perd toute retenue et qu'on l'a donc rejeté dans le pire. Il arrive aussi que sa réputation ternie en ternit d'autres, par solidarité aux yeux de l'opinion, ou bien en excite d'autres au mal, par l'exemple. C'est donc seulement

1. *Ibid.*, ad 4m.

2. *Ibid.*, art. 4 : Q. III *de Verit.*, art. 1, ad 18m.

en cas d'échec qu'on peut aller plus loin que l'avertissement secret, et encore sous la même condition d'utilité que tout à l'heure. Ce qu'on ne peut entreprendre inutilement, on ne peut inutilement l'aggraver [1].

Au second degré, intermédiaire entre le secret à deux et la publicité proprement dite, il y a l'intervention de tiers prudents, dont le témoignage pourra servir à convaincre le pécheur du fait ou du droit, et à peser ainsi sur lui, en même temps qu'à dégager la responsabilité de qui les invoque. Cet intermédiaire s'impose, à moins qu'on ne lui préfère, comme plus discrète encore et plus efficace, l'intervention d'un supérieur pris comme père.

Pour finir, et si tout échoue dans l'ordre privé ; si pourtant on espère du bien d'une action publique, il faut s'adresser à l'autorité, sachant que le bien de la conscience domine tout bien, même la bonne renommée, et qu'au besoin il faut tout sacrifier à son service [2].

III. — L'AMITIÉ FAMILIALE

1. Caractère spécifique de ce genre d'affection. — 2. Les parents et les enfants. — 3. Les enfants et les parents. — 4. L'amour maternel. — 5. Les frères et sœurs. — 6. Les consanguins. — 7. Le devoir filial. — 8. Les époux entre eux. — 9. L'amour conjugal. — 10. Les enfants lien de l'amour conjugal. — 11. L'ordre de l'amour dans la famille. Sa relativité. — 12. Les déviations de l'amour familial.

1. — S'il est acquis que l'amour mutuel se diversifie selon les divers genres de communication vitale, l'amour à l'intérieur de la famille doit être spécifiquement distinct des autres, et comporter lui-même des espèces. Autres sont les raisons d'aimer ses parents en

1. IIa IIæ, Q. XXXIII, art. 7.

2. *Ibid.*, art. 8, cum resp. ad 1m, 3m et 4m ; art. 7 *in fine*.

tant que parents, autres les raisons d'aimer ses concitoyens ou des étrangers.

Les manifestations de l'amour, au foyer et ailleurs, ne sont pas non plus les mêmes ; d'où il suit que l'acte d'aimer est autre, donc aussi le lien d'affection. En toutes choses, les actes sont caractérisés par les objets ; les facultés et les dispositions par les actes[1].

On a dit plus haut que dans la famille, la justice est autre qu'ailleurs ; or la justice et l'affection ont rapport aux mêmes choses, à savoir aux échanges vitaux : la différence des justices prouve donc, là et ici, la différence d'espèce des amours.

La justice et l'affection familiales n'en ressemblent pas moins à celles qui régissent les rapports dans la société civile ; mais c'est seulement par analogie, et cette analogie ne court pas en toutes choses.

C'est ainsi qu'on dira : Le père est aux enfants ce que le souverain est aux sujets, et un bon père est comme un souverain qui remplit son rôle.

Un souverain vertueux est celui qui aime ses peuples et leur fait du bien ; qui les maintient en paix et qui travaille à leur bonheur en berger fidèle. Aussi Agamemnon est-il appelé par Homère un pasteur de peuples. Or, telle est l'amitié paternelle. C'est aussi une amitié de surabondance et de don ; elle se caractérise par des bienfaits et par la recherche du bonheur des enfants. Que si elle est moins riche en étendue, aussi est-elle plus intense et plus précieuse pour chacun des bénéficiaires. Ce qu'elle leur assure, ce sont des biens dont le premier est le fondement de tous les autres : la vie, puis l'entretien de la vie, et l'éducation qui prépare l'homme.

Entre l'époux et l'épouse, l'amour n'est plus ainsi inégal par domination et comme royal : il ressemble

1. In VIII *Ethic*, lect. 7.

plutôt à ce qui pourrait exister dans un régime d'aristocratie parfaite, où celui qui a le plus d'excellence est en tête ; mais en laissant à l'autre ce qui lui revient, de sorte qu'il est aimé à la fois pour ces deux choses : son équité et son excellence.

Entre frères, c'est l'amitié démocratique qui fleurit, en ce que, comme en démocratie, les frères sont des égaux qui se partagent des attributions sans que celles-ci établissent entre eux des rangs infrangibles. Ils sont d'âges plus ou moins rapprochés; ils participent aux mêmes soins, à la même manière de vivre, et ils doivent, comme les citoyens d'une démocratie vertueuse, se mettre à niveau les uns des autres et user d'égards mutuels qui les font voir s'aimant « ex æquo », sauf le cas où une grande différence d'âge et d'influence justifiée fera de l'aîné comme un père [1].

L'affection familiale n'est donc pas sans rapports avec d'autres ; mais elle est d'une nature à part, comme le genre de relations qui la fonde, et l'on va voir que si elle-même se subdivise, comme on le disait, c'est sous les auspices de la paternité, dont tout le reste découle [2].

2. — Les parents aiment leurs enfants parce que les enfants sont quelque chose d'eux, produits par extraction (*decisio seminis*) et par une nutrition intérieure qui fait du rejeton comme une « partie séparée » de ses père et mère. D'où il suit que l'affection des parents ressemble à l'amour qu'on a pour soi-même, amour où l'on a vu le fondement de tous les autres, ce qui prouve bien que ce genre d'affection est fondamental dans la vie humaine.

3. — Les enfants, eux, aiment les parents comme la source de leur être, et comme si la partie, séparée, se por-

1. *Ibid.*, lect. 11.
2. *Ibid.*

tait à aimer le tout dont elle se détache. C'est assez dire que les parents aimeront plus qu'ils ne sont aimés. La proximité, cause d'amour, est en effet plus grande dans un sens que dans l'autre ; car les enfants, issus des parents, sont quelque chose d'eux, disait-on, et la réciproque n'est pas vraie. Les enfants tiennent aux parents ; mais ne leur sont pas ainsi identiques par enveloppement ; ils ne les incluent pas comme le tout inclut la partie. Ils ne peuvent donc avoir à leur égard ce sentiment qui résulte chez le père et la mère de ce que les enfants sont d'autres eux-mêmes projetés devant eux.

D'ailleurs, celui-là aime davantage qui a un sentiment plus grand des causes de l'amour. Or, les parents, plus que les enfants, ont le sentiment de cette dérivation où ils fournissent une action consciente, les enfants une passivité ignorante.

Et puis, ce dernier amour étant éclos en même temps que l'enfant, si ce n'est même avant ; s'étant nourri de tous les détails attachants de l'éducation première, a sur le retour qu'il peut attendre une avance qui ne saurait être rattrapée. Il faudra longtemps pour que l'enfant s'y mette, parce qu'il faudra longtemps pour qu'il sache, ne fût-ce, en attendant la réflexion, que sous la forme du discernement sensible qui est déjà long à se manifester. Ne sait-on pas qu'au début, les enfants appellent *papa* tous les hommes et *maman* toutes les femmes ? [1]

4. — Ces mêmes raisons donnent pour une grande part la prééminence à l'amour maternel, par rapport à l'amour du père. L'enfant lui est plus manifestement sien ; il vit plus tôt avec elle, et d'une intimité de vie qui n'a pas de semblable ; elle s'y attache par plus de

1. IIª IIæ, Q. XXVI, art. 9 ; In VIII *Ethic.* lect. 12 ; Q. II *de Virtutib.*, art. 9, ad 18m.

sacrifices et de douleur. Toutefois, le rôle du père dans la génération étant plus actif, celui de la mère plutôt passif, par ce côté le père a lieu d'aimer davantage et devra être le plus aimé[1].

5. — Les frères et les sœurs, eux, s'aiment parce qu'ils ont une origine commune. L'identité relative de chacun avec son principe fait leur identité mutuelle. Aussi dit-on de deux frères : C'est le même sang, c'est la même souche. D'être nourris ensemble, cela confirme les liens. La proximité des âges aussi y confère, étant donné que l'amitié veut l'égalité et la similitude des façons de vivre.

6. — Les neveux et les oncles, les cousins et les autres consanguins sont amis naturellement en tant que rattachés eux aussi, plus ou moins prochainement selon le degré, à une origine commune. Les causes de l'affection sont ici atténuées ; mais elles subsistent, et avec elles, plus ou moins, les devoirs.

7. — En remontant, on trouvera que l'affection des enfants pour les parents et, proportionnellement, celles qui en dérivent, doivent ressembler à l'amour des hommes pour Dieu, quand une fois ils se sont rendu compte de ce qu'ils en reçoivent, et que leur cœur est droit. Jamais l'enfant ne peut rendre ce qui lui a été donné de Dieu par ses père et mère ; il est donc, à leur égard, toujours débiteur. Aussi, selon l'ordre de la nature, se doit-il à eux d'une certaine manière plus qu'à tous. S'il peut bien arriver que le père soit amené à rejeter son fils pervers et à lui refuser des secours dont il abuse, la réciproque n'est jamais vraie ; car celui-là seul qui donne gratuitement, et non pas celui qui doit, est en droit de cesser le commerce[2].

1. IIa IIæ, Q. XXVI, art. 10 ; In VIII *Ethic. loc. cit.* ; In III *Sent.*, Dist. XXIX, art. 7.

2. In VIII *Ethic*, lect. 14 ; IIa IIæ, Q. XXVI, art. 9.

8. — Entre l'époux et l'épouse, l'amour mutuel procède de la nature génitrice et de ses fins, dont l'attraction se retrouve dans toutes les espèces vivantes. S'il est vrai de dire que l'homme est naturellement animal social, il l'est bien davantage de dire qu'il est animal conjugal ; car la tendance sociale a pour première satisfaction la famille, satisfaction de toutes la plus nécessaire, puisqu'elle procure aux humains l'être même, et sur laquelle toutes les autres se greffent.

La tendance politique est une tendance d'espèce, propre à l'humanité raisonnable ; la tendance familiale, dont l'amour conjugal est la manifestation, est une tendance de genre, commune à tout ce qui est doué de sentiment sur la terre.

9. — La différence de finalité entre l'amour humain et l'amour animal consiste en ceci que ce dernier ne recherche guère que la procréation ; le premier tend à établir entre les époux une association complémentaire, en vue de ce qui est nécessaire à la vie.

Il apparaît en effet au premier regard que les attributions de l'homme et de la femme, dans la vie, sont diverses ; que leurs facultés se complètent ; que leurs instincts les poussent en divers sens, l'homme visant surtout à l'activité du dehors, la femme aux choses intimes. A eux deux, ils se suffiront, si chacun vaque à ce qui lui est propre et le réfère à la vie commune. L'économie domestique, base de l'économie politique, se joint ainsi à l'activité naturelle des sexes [1].

10. — Le lien le plus fort entre les époux, ce n'en seront pas moins les enfants : car dès le début, et qu'ils le veuillent ou non, c'est vers l'enfant que leur attrait mutuel les oriente. Là est l'intention de la nature, dont l'amour instinctif n'est que le témoignage. L'enfant

1. IIa IIæ, Q. XXVI, art. 11 : in VIII *Ethic*, lect. 12 ; In III *Sent.*, art 7, ad 3m ; Q. II *de Virtutib.*, art 9, ad 18m.

une fois né est pour eux deux un bien commun, le plus cher de tous, et une source permanente de communication vitale ; or on sait que rien n'est plus favorable à l'amitié, puisque aussi bien c'est en cela même qu'elle consiste[1].

11. — L'ordre de l'amour, dans la famille, découle déjà pour une part de ces considérations. Il faut pourtant le préciser, en prenant garde que la précision même n'induise en erreur, en matière essentiellement complexe. Toutes les comparaisons entre l'amour dû au père, à la mère, aux enfants, à l'époux et à l'épouse, etc., sous-entendent cette restriction : En tant que tels. Or, c'est là de l'abstraction. Un père n'est pas seulement père, ni un époux seulement époux ; ils sont hommes, avec leurs vertus ou leurs vices, leurs actions plus ou moins bienfaisantes, leurs relations spéciales avec nous, et le reste. Ces considérations peuvent changer l'ordre et en exclure même tout à fait tel indigne. « De bons domestiques doivent être préférés à de mauvais fils », dit saint Ambroise[2].

Sous cette réserve, tel serait, semble-t-il, l'ordre en soi :

On a dit que l'affection se graduait en intensité selon que chacun de nous est plus ou moins prochain, et que, puisqu'il y a divers genres de proximité, il y a lieu, premièrement, d'accorder davantage à chacun relativement au genre de relations selon lequel il nous est plus proche, et il y a lieu ensuite de comparer entre eux ces divers genres.

La première considération nous a fait dire que les parents doivent être préférés en ce qui concerne les rapports de nature ; les amis de choix en ce qui con-

1. *Loc. supra citatis.*

2. IIa IIæ, Q. XXVI, art. 10, *init.*, cum resp. ad 2m. Cf. In IX *Ethic*, lect. 2, *init.* et *fin.*

cerne la libre activité ; les concitoyens en ce qui touche à la vie civile ; les compagnons de bataille à l'armée ; les coreligionnaires au spirituel, etc. De même, à l'intérieur de la famille, dira-t-on : Il faut préférer le père comme chef et comme procurateur des choses familiales ; la mère comme lien de l'intimité ; les frères comme compagnons de vie égale, et ainsi du reste. Chacun aura ainsi, à condition de le mériter, son rang de préséance dans son genre.

Comparant ensuite les divers genres, on dira : Le prochain qui nous est prochain en raison de l'origine immédiate nous est plus prochain que tout autre, et avec plus d'immobilité ; car ce genre de proximité naturelle touche à la substance de notre être ; les autres s'y surajoutent et sont plus variables. Aussi l'amitié entre consanguins est-elle, de soi, plus stable, et, à égalité de conditions diverses, elle oblige mieux[1].

Poussant plus loin, et comparant les diverses espèces de consanguinité, on établira une échelle de valeurs dont les degrés dépendront d'une application plus ou moins immédiate, plus ou moins importante du principe de l'affection dans ce genre, à savoir l'origine. Sauf que, dans ce cas comme dans tous les autres, il faudra tenir compte du bien objectif, qui importe, pour la raison, plus encore que la proximité subjective. On sait que cette distinction de l'objet et du sujet, et, conséquemment, de l'amour quant aux biens souhaités et procurés ; de l'amour quant à l'intensité et à l'intimité de son élan, domine la matière.

On conclura donc : Les ascendants immédiats, père et mère, doivent être aimés dans la famille plus que tous, si l'on parle de l'affection qui se fonde sur la considération objective du bien. N'a-t-on pas dit qu'ils ont à notre égard, le père surtout, rang de principe, à l'imi-

1. IIa IIæ, Q. XXVI, art. 8 cum resp. ad arg. ; Q. II *de Virtutib.*, art. 9 ; In IX *Ethic.*, lect. 2, *circ. fin.*

tation même de Dieu? Il y a donc en eux, à notre égard, plus de divin, donc exigence plus grande de l'amour qui révère, qui obéit, qui honore, surtout quand il s'agit du père.

Mais les enfants nous ayant au contraire pour principe, attendent de nous avant tous l'amour qui donne, qui est attentif et provident, qui cherche l'utile. Ils doivent être aimés avec plus d'ardeur, et ils le sont naturellement, comme ne faisant qu'un avec nous, puis pour les raisons secondaires qu'on donnait tout à l'heure. Toutefois, en cas d'urgente nécessité, qu'il s'agisse de vie ou d'honneur, les parents devraient passer avant les enfants, à cause de ce qu'on a dit de l'inépuisable dette filiale, et aussi en raison de ce que notre honneur, auquel nous nous devons, dépend de celui de notre père plus que de celui de nos fils[1].

Les mêmes raisons qui font préférer les parents aux enfants, en tant qu'ils sont principe, et qui font préférer les enfants aux parents, en tant qu'ils sont prochains au maximum, ces mêmes raisons feront préférer les parents à l'époux ou à l'épouse, et inversement, sous divers rapports.

Les conjoints sont « une seule chair » ; ils sont l'un avec l'autre, comme conjoints, sur le pied d'une égalité relative, au même plan de valeur. Les parents sont au-dessus d'eux ; ils en ont plus reçu. Ils doivent donc plus aux parents qu'ils ne se doivent l'un à l'autre en fait d'amour se référant aux valeurs d'objet. Ils leur devront moins, pour autant que l'affection se règle sur l'unité de ceux qui s'aiment. L'intensité de l'amour dépendant de cette dernière norme, il sera naturel qu'ils s'aiment plus ardemment, et, comme conséquence de la liaison des vies, qu'ils donnent satisfaction au mot de

1. IIa IIae, Q. XXVI, art. 9 et 10 ; In III *Sent.*, Dist. XXIX, art. 7 ; *In Epist. ad Ephes.*, ch. v, lect. 10 ; Q. II *de Virtutib.*, art. 9, ad 18m.

la Bible : « L'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme. »[1]

La distribution des devoirs sera d'après cela facile. Réservant leur intimité et leurs responsabilités, les époux payeront leur dette d'égards et de reconnaissance aux parents avant de songer, sous ce rapport, l'un à l'autre. En cas d'urgence, le secours est dû aux parents d'abord, comme on le disait tout à l'heure à propos des enfants[2].

Ce dernier rapprochement s'impose d'autant mieux que pour chacun des conjoints, les enfants et l'autre conjoint semblent devoir être placés sur le même pied, l'unité vitale étant entre eux de même degré, sinon de même genre[3].

La différence de genre est manifeste ; mais la quasi équivalence des degrés ne l'est pas moins. Une mère, par exemple, aime ses enfants d'un amour plus naturel, mais plus calme ; son mari, d'un amour plus fervent, mais qui jaillit moins de source. A parler en général, il y a compensation, et les devoirs, qui suivent la nature des choses, s'en ressentent[4].

Les frères et les sœurs viennent après, parce que, comme tels, ils ne bénéficient, en premier, ni de la raison qui fait préférer les parents, ni de celle qui fait préférer les enfants. Ils ne sont pas au-dessus de nous, mais nos égaux, à moins que leur âge et les circonstances ne leur aient conféré un rôle de père. Ils ne nous sont pas unis directement, comme une épouse ou des enfants ; mais seulement par le moyen des parents. On leur devra donc moins de cet amour qu'on donne à quelqu'un parce qu'il est lui-même, et moins aussi

1. IIa IIæ, Q. XXVI, art. 11, et *locis sup. cit.*

2. IIa IIæ, *art. cit.*, ad 1m.

3. In III *Sent.* Dist. XXIX, art. 7, ad 3m.

4. *In Epist. ad Titum*, ch. II, lect. 1, *in fine*.

de celui qu'on lui donne en tant qu'un avec nous[1].

Si l'on voulait pousser plus loin et distinguer entre frères et sœurs, comme aussi, à tous les degrés, entre consanguins paternels et maternels, ne devrait-on pas dire que les consanguins paternels, comme tels toujours, sont pour nous davantage, s'il est vrai que le père a plus que la mère rang de principe à l'égard de notre être ? De même, le frère, toutes choses égales d'ailleurs, devrait être préféré à la sœur, comme représentant le père commun, et par conséquent aussi le Père suprême, davantage. Mais c'est ici plus que jamais qu'il faut songer à la relativité de toutes ces comparaisons. Plus on s'éloigne de la source des devoirs, plus les circonstances particulières ont d'action, et il serait presque ridicule d'insister sur un ordre en soi[2].

12. — On a dit que dans chacune des espèces d'amitié issues des communications vitales, les trois espèces fondées sur les fins : amitié utile, amitié de plaisir, amitié vertueuse, se retrouvent. On voit quelles déviations produirait, dans la famille, l'exclusivité des points de vue utilitaire ou jouisseur ! Constitution faussée du mariage, égoïsme antinaturel, éducation dès l'abord pervertie, toute une vie commune dévoyée en seraient le résultat. Mais si l'affection est droite, c'est-à-dire attachée à tous ses devoirs, la vertu satisfaite entraînera avec elle des utilités et des douceurs d'autant plus abondantes que la nature y a pourvu d'une façon toute spéciale, en raison du prix qu'elle attache aux fins du mariage ; d'autant plus aussi que la vie est ici plus intime ; que cette intimité remonte plus haut, jusqu'aux sources de la vie ; qu'on se trouve naturellement plus semblables, ayant été pétris par les mêmes influences,

1. Iª Pars, Q. XCVI, art. 3, ad 2m ; In III *Sent*, Dist. XXIX, art. 7, ad 6m.

2. In III *Sent.*, Dist. XXIX, art. 7, ad 4m et ad 5m.

dans le même milieu vital ; qu'on a pu mieux sonder ses dispositions mutuelles ; que les occasions de se faire du bien et du plaisir sont ici permanentes ; que les moyens en sont plus immédiats et plus nombreux [1].

IV. — L'AMITIÉ POLITIQUE

1. La nature sociale de l'homme et ses conséquences. — 2. Les citoyens et les chefs. — 3. Les chefs et les citoyens. — 4. Le rôle d'un bon prince. — 5. Les vertus nécessaires aux chefs. — 6. Les mauvais régimes et l'amitié sociale. — 7. L'amitié sociale et la concorde des citoyens. — 8. Qui participe à l'amitié sociale. — 9. La concorde sociale et les vertus.

1. — La famille n'épuise pas la sociabilité de l'homme. La mise en groupes plus larges s'impose à une vie désireuse de se développer selon toutes les ressources en elle déposées par la Providence [2]. La société politique est un fait naturel, et l'amitié de l'homme pour l'homme y trouve une nouvelle occasion de se manifester, sans que les formes précédentes en pâtissent.

Sous certains rapports, on devra même dire que ce nouveau genre d'amitié enveloppe les autres et les règle ; car toute communauté particulière de vie est contenue dans la communauté politique, dont l'objet est plus ample et correspond à la vie complète. L'amour mutuel entre concitoyens de tous les degrés est plus précieux au genre humain que l'amour familial ou privé, bien qu'il exige ce dernier comme condition préalable, en tant que plus proche des sources.

Individus et familles sont à l'égard de la société une matière ; l'amitié familiale ou inter-individuelle dispose bien la matière, en vue d'échanges sociaux où le citoyen

1. In VIII *Ethic*, lect. 12.

2. In I, *Politicorum*, lect. 1.

comme tel, gouvernant ou gouverné, fera lui aussi œuvre amicale[1].

On a dit d'ailleurs que les rapports, dans la famille et dans l'État, sont analogues, bien que n'étant pas de même espèce. Les uns et les autres sont analogues à ceux qui règnent dans l'univers, sous le gouvernement divin. Ces rapprochements fourniront ici comme partout des lumières.

Trois cas sont à envisager : le rapport des citoyens à leurs chefs ; le rapport des chefs aux citoyens ; le rapport des citoyens entre eux.

2. — Les citoyens doivent aux chefs, proportionnellement, ce que les enfants doivent aux père et mère ; ce que les créatures raisonnables doivent à Dieu. Tout pouvoir vient de Dieu et doit être traité comme une dérivation de l'Autorité suprême[2]. L'amitié qu'on lui doit est une amitié d'honneur, de fidélité et de service quasi filial (famulatus) : honneur à cause du rang ; fidélité à cause du rôle ; service cordial à cause des bienfaits[3].

Le fait même d'être soumis à une autorité est un bienfait qui nous vient d'elle ; car toute chose est perfectionnée par sa sujétion à ce qui lui est supérieur[4]. La loi, qui est le propre effet du gouvernement, a elle-même pour effet, quand elle est juste, de rendre les hommes meilleurs et par là plus heureux, ayant pour objet le bien commun de ceux qu'elle assemble[5].

Elle est donc par elle-même un acte d'amitié, en

1. *Ibid.*, lect. 11.

2. *Opusc.* XX, l. III, cap. I ; *In Epist. ad Rom.*, cap. XIII, art. 1.

3. Ia IIæ, Q. C, art. 5.

4. IIa IIæ, Q. LXXXI, art. 7 ; Q. XIV *de Verit.*, art. 3, ad 8m.

5. Ia IIæ, Q. XC, art. 2 ; XCI, art. 5 ; Q. XCII, art. 1 ; III *Contra Gentes*, ch. CXVI.

même temps qu'elle favorise l'amitié en établissant le bon ordre[1].

Il est bien vrai que les hommes vertueux ont d'avance ce que la loi procure et ne le lui doivent donc pas. Aussi saint Paul dit-il que la loi est faite pour les injustes, non pour les justes[2]. Mais qui est entièrement juste ?

Il n'y a pas, pour obéir à la loi, que ceux qui agiraient bien sans elle : il y a aussi les bons citoyens à vertu imparfaite. Ceux-là, laissés à eux-mêmes, agiraient imparfaitement ou mal ; la loi, dont ils ont gardé le respect, les ramène[3]. Elle ne ramène pas moins, par ses rigueurs, les méchants susceptibles d'amendement, et c'est un service amical qu'elle leur rend, s'il est vrai, comme l'a dit Platon, que le meilleur bien, après l'innocence, c'est le châtiment qui relève. Ne faut-il pas être reconnaissant à la loi de ce qu'elle sait nous régir mieux que nous-mêmes ?

Quant à ceux que rien ne corrige, la loi ne leur sert de rien ; mais l'utilité qu'ils négligent se reporte sur le bien commun, et quant à eux, le fait que par leur faute ils ne profitent point ne peut les exonérer d'un devoir[4].

3. — Les chefs, étant ainsi des bienfaiteurs par définition, doivent s'efforcer de l'être en fait. Ils seraient prévaricateurs s'ils ne tendaient au bien commun, c'est-à-dire à la paix et au bien-vivre conformément à la vertu.

Les princes sont faits pour les sujets, et non pas les sujets pour les princes[5]. Autant il est divin de bien

1. Iª IIæ, Q. XCIX, art. 1, ad 2ᵐ ; art. 2, corp.

2. *In Epist. ad Rom.*, cap. II, lect. 3, et cap. V, lect. 6.

3. Iª IIæ, Q. XCII, art. 1, ad 2ᵐ.

4. *In Epist. ad Rom.*, cap. II, lect. 3 ; cap. XIV, lect. 1.

5. In V *Ethic*, lect. 11 : *Opusc.* XX, cap. II : *In Epist. ad Rom.*, cap. XIII, lect. 1.

régir, autant il est odieux de régir mal, abusant d'une chose excellente[1].

Celui qui tire à soi les bienfaits du gouvernement, légiférant pour son profit, pour son plaisir, pour son caprice, celui-là n'est pas un chef, c'est un tyran. Il agit comme si toutes choses appartenaient aux princes; or si elles leur appartiennent en effet, c'est comme on dit : Il m'appartient de bien disposer de ceci ; ce n'est pas pour en user, eux et leurs amis, selon leur arbitraire[2].

La part qui leur revient dans le bénéfice commun, ce sera surtout l'honneur, la recherche du lucre étant indigne d'un prince, auquel va au contraire, tout naturellement, ce qu'il y a de meilleur parmi les hommes. Mais ni l'honneur ni quoi que ce soit ne doit être voulu aux dépens du bien commun, auquel le prince doit au besoin sacrifier sa vie même. Si le reste lui manque, il aura pour soi l'honneur qui vient de Dieu et la vie éternelle[3], dont les biens lui sont promis, toutes choses égales d'ailleurs, plus qu'à un quelconque de ses sujets[4].

Au fond, ce n'est pas un homme qui peut prétendre à gouverner une collectivité, c'est la loi, c'est-à-dire la raison. Cette seule remarque suffit pour caractériser le rôle du prince[5].

4. — En conséquence de cette attitude, le prince devra établir une administration sage et en distribuer harmonieusement les rôles. Il devra légiférer de manière à procurer autant que possible la bonne vie de ses sujets. Il devra enfin les défendre contre les ennemis du

1. Ia IIæ, Q. II, art. 4, arg. 2 cum resp.

2. *Quodl.* XII, art. 24, ad 1m.

3. In V *Ethic*, lect. 11 : *In Epist. ad Rom.*, cap. XIII, lect. 1 ; *Opusc.* XX, cap. 7.

4. *Opusc.* XX, cap. X.

5. In V *Ethic*, lect. 11.

dehors. Il ne servirait de rien de ménager le bien au dedans, si des ennemis en pouvaient amener la ruine [1]. Contre ceux-là, il devra déployer une sévère justice, alors que le principe de miséricorde est de mise à l'égard des sujets dont il est le père [2].

5. — On voit assez ce qu'un tel rôle suppose de vertus chez celui qui est par ailleurs exposé à tant d'embûches. Il en faut chez les sujets, disait-on ; mais on ajoutait qu'à la rigueur, son obéissance même suffit au citoyen, quand le gouvernement lui fournit les bonnes règles. Aussi Aristote dit-il que la vertu de l'homme de bien ne se confond pas avec celle du citoyen comme tel ; mais qu'elle est nécessaire au prince [3]. Que si le sujet en est pourvu, il se fait voir capable, en même temps que d'obéir, de gouverner également selon la vertu [4].

6. — Quand le pouvoir se pervertit et glisse soit de la royauté à la tyrannie, soit de l'aristocratie à l'oligarchie, soit de la république à la démagogie : de même que la justice perd ses droits, ainsi l'amitié sociale périclite. Mais c'est surtout dans la tyrannie, que le déchet d'amitié se fait sentir. Car l'amitié consiste en une heureuse communication des vies : or, entre un prince qui rapporte tout à soi et des sujets lésés par là de toute manière, il n'y a plus rien de commun. Le prince aime les sujets comme on aime un cheval ou du vin; il s'en sert comme un ouvrier de son outil, un maître de son esclave ou une âme de son corps. Traité ainsi comme un instrument, le sujet passe au rang des objets inanimés, à l'égard desquels il n'y a pas d'amitié, parce

1. *Opusc.* XX, cap. xv, *in fine*.

2. *In Psalm.* II, *in fine;* XXXII, *init.*; XLIV, *med.*

3. III *Politic.*, cap. III ; apud S. Thomam, lect. 3 ; Iª IIæ, Q. XCII, art. 1, ad 3m.

4. IIª IIæ, Q. XLVII, art. 11, ad 2m : In III *Politic.*, *loc. cit.*

qu'il n'y a pas, entre eux et nous, de communauté vitale.

En démocratie, le régime fût-il même corrompu, un peu plus d'amitié sera possible; car les chefs, pour capter la faveur des masses, sont obligés de viser à leur bien, tout au moins en beaucoup de choses[1].

7. — Quant aux citoyens entre eux, s'ils sont pris en tant que tels et non pas comme personnes privées, il semble bien que l'amitié coïncide pour eux avec la concorde. Elle régnera dans l'État si l'on s'entend au sujet de ce qui est de l'utilité commune ; si l'on nourrit les mêmes projets ; si l'on souscrit aux mêmes conseils ; si l'on tend aux mêmes fins, tout au moins en matière importante. C'est bien ce genre de communication qui procure ce qu'on appelle des amis politiques, qu'il s'agisse d'individus, de collectivités d'un genre quelconque, ou de peuples[2].

8. — On conçoit que ce concours de volontés suppose l'autonomie de chacun, c'est-à-dire que ceux-là seuls peuvent prétendre à l'amitié civique qui sont véritablement citoyens, à savoir membres de la nation par eux-mêmes. Les esclaves de jadis et les serviteurs en tant que tels ne sont pas citoyens, ne sont point partie de l'État, voyant leur destinée sociale enveloppée par celle de leurs maîtres, dont ils composent simplement la maison. L'amitié politique suppose les libertés politiques[3].

9. — La concorde amicale n'est évidemment possible que sur la base de la justice, et par conséquent moyennant les vertus qui maintiennent la justice entre les hommes. Si ce n'est pas le bien, que chacun recherche,

1. In VIII *Ethic*, lect. 11, *in fine*.
2. In IX *Ethic*, lect. 6 ; Iª IIæ, Q. XCVIII. art. 6, ad 2ᵐ.
3. *Ibid*.

nécessairement on se divise, comme on le disait à propos de l'amitié de choix. Chacun tirant de son côté ; chacun voulant les bénéfices et repoussant les charges, on changera de volonté quand varieront les circonstances, et l'on ne sera d'accord ni avec soi ni avec les autres.

Le bien de la justice est le véritable bien commun qui tient les citoyens ensemble ; la justice disparue, la communauté des esprits est dissoute ; il n'y a plus de concorde[1].

V. — LES VICES CONTRAIRES A L'AMITIÉ

A. — La haine.

1. La malice de la haine. — 2. La haine et les vices capitaux. — 3. La haine et l'envie.

Il suffira de caractériser brièvement les vices ennemis de l'amitié. Les contraires s'éclairent l'un l'autre. Ce qu'on a dit au positif n'a besoin que d'être complété au négatif.

1. — Tout d'abord, la haine est évidemment un mal dans toute la mesure où l'amour est un bien. S'il est permis de haïr dans le prochain ce qui est mauvais ou ce qui nous est contraire, ce sentiment ne doit pas rejaillir sur la personne qui, elle, représente un bien de nature et une œuvre de Dieu proposée à notre amitié fraternelle[2].

Au point de vue nuisance, il se peut que bien des péchés contre le prochain soient pires que la haine. Tels sont le vol, l'homicide, l'adultère, etc. Mais tous les vices qui portent à ces méfaits ont leur source dans

1. *Ibid.*, Ia IIæ, Q. C, art. 5.
2. IIa IIæ, Q. XXXIV, art. 3 ; Q. XXV, art. 6.

un désordre de volonté dont la haine est le pire, étant le contraire de l'amour dont on a dit qu'il enferme en soi « la loi et les prophètes ».

Aimez et faites ce que vous voudrez, disait-on. Haïssez, pourrait-on ajouter, et peu importe ensuite ce que vous faites : à l'égard du prochain, toutes les malices sont amorcées ; car quand on souhaite le mal pour le mal, comme c'est ici le cas, on a tout ce qu'il faut pour perpétrer un mal quelconque, et inversement, le mal qu'on peut faire extérieurement, s'il n'était le fait d'une malice intérieure, en deviendrait innocent[1].

2. — On ne rangera point pour autant la haine parmi les vices capitaux ; car on appelle ainsi les vices qui se contractent facilement et d'abord, occasionnant ensuite les autres. Or la haine, chose innaturelle s'il en fut, puisqu'il est naturel à l'homme d'aimer le bien et d'aimer l'homme, doit éclore en dernier, le bon naturel du sujet s'altérant peu à peu, sous la pression des autres vices. La haine est donc, pour ainsi dire, le contraire d'un vice capital, précisément parce qu'elle est grave[2].

3. — Parmi les vices qui y conduisent, l'envie semble tenir le premier rang. La raison en est que l'envie est une tristesse du bien d'autrui, et que la tristesse, chose contraire à notre nature autant que le plaisir lui est aimable, pousse à haïr ce qui la cause. Comme donc le plaisir produit l'amour, la tristesse envieuse produit la haine[3].

1. IIa IIæ, Q. XXXIV, art. 4 ; Q. CLVIII, art. 4 : Q. XII *de Malo*, art. 4 ; Ia IIæ, Q. XLVI, art. 6.

2. IIa IIæ, Q. XXXIV, art. 5 ; Q. CLVIII, art. 6 ; Q. XII *de Malo*, art. 5.

3. IIa IIæ, Q. XXXV, art. 6, cum resp. ad arg ; Q. X *de Malo*, art. 3.

B. — L'envie et la jalousie.

1. Nature de l'envie. — 2. Ce qui porte à l'envie. — 3. Précisions au sujet de l'envie. — 4. La jalousie. — 5. Le zèle. — 6. La némésis aristotélicienne. — 7. La gravité de l'envie. — 8. L'envie vice capital.

1. — Au sujet de l'envie, il faut se garder d'une équivoque. On l'appelle une tristesse du bien d'autrui, et par là elle s'oppose à la joie de l'amour ; mais cette définition n'est pas complète. Si je suis triste de l'élévation au pouvoir d'un de mes ennemis parce que je redoute des représailles, je ne suis pas pour cela envieux. Cette tristesse-là est un effet de la crainte. L'envie est une tristesse d'un bien d'autrui qui diminue à nos yeux ou aux yeux du prochain notre propre excellence.

2. — Aussi est-ce à propos de ce qui glorifie, à propos de ce qu'on aime à voir remarqué et honoré en soi, que l'envie se donne carrière[1].

Elle s'irritera surtout si ceux dont les succès nous offusquent sont nos voisins en dignité, en situation ou en valeur, relativement à ce qui est en cause ; car ceux-là sont en concurrence avec nous, non pas ceux qui nous dépassent par trop ou que nous-mêmes dépassons sans peine[2].

Pour la même raison, ceux-là sont portés à l'envie qui sont glorieux par tempérament ou par vice ; ceux qui ont une réputation établie à laquelle ils tiennent; ceux qui sont sur le point d'y atteindre et qui craignent un échec ; ceux qui eurent autrefois ce qui maintenant passe à d'autres, et aussi les pusillanimes, qui, incapables d'effort, attachent au moindre succès d'au-

1. IIª IIæ, Q. XXXVI, art. 1 ; Q. X *de Malo*, art. 1, ad 6m.
2. IIª IIæ, *art. cit.*, ad 2m.

trui une importance qui se mesure à leur lâcheté et s'en attristent comme d'un échec personnel notable [1].

3. — Mais la nature de l'envie et sa malice ont besoin encore d'être précisées. On a dit : Ce n'est point être envieux que de redouter le bien d'autrui ouvrier de notre mal, auquel la charité ajoutera le mal d'autrui. Cela non plus n'est pas coupable, si ce qu'on craint de perdre ainsi est vraiment désirable au regard de l'homme de bien, et si d'ailleurs le succès qui nous en prive n'est pas de ceux qu'il faut souhaiter, fût-ce au prix de son mal propre.

Que si l'on est triste du bien d'autrui non parce que c'est son bien ou notre mal ; mais parce que ce bien nous tentait aussi et que nous ne l'avons point, cela non plus n'est pas de l'envie : c'est un effet du désir qui produira l'*émulation* (*zelus*), chose louable toujours, s'il s'agit des biens de la vertu ; chose louable quelquefois, s'il s'agit de biens terrestres.

4. — La *jalousie*, qui est apparentée à ces sentiments, est un zèle d'envie plus particulièrement relatif aux choses du cœur. Aimant quelqu'un ardemment, on veut écarter de son commerce ceux qui vous raviraient l'exclusivité qu'on recherche. Mais il faut remarquer que l'amour dont on fait preuve, dans le cas de la jalousie, est un amour *de concupiscence*, un amour référé à soi ; car l'amour *d'amitié*, qui recherche le bien de l'ami, se demanderait non ce qu'on perd, soi, par le commerce nouveau ; mais ce que l'ami gagne [2].

Il faut toutefois en juger dans les limites de l'amitié même ; car si un bien arrivant à notre ami doit l'empêcher d'être notre ami, on ne peut demander à l'amitié qu'elle y consente.

1. *Ibid.*, ad 3m et 4m.

2. Ia IIæ, Q. XXVIII, art. 4.

Si elle s'y portait, ce serait par le fait d'une plus haute amitié, de sorte qu'il y aurait là, à parler en général, une contradiction interne. Et d'ailleurs le désintéressement total n'est pas de mise ici, puisque le premier ami de chacun de nous est lui-même, je dis le meilleur lui-même, celui précisément qui dans l'amitié vraie trouve son compte. Et comment serait-il bon d'aucune part que l'amitié fût rompue, s'il s'agit d'amitié parfaite, et si l'on a eu raison de dire que l'amitié véritable est ici-bas le plus haut des biens[1]?

5. — La jalousie à base d'amitié n'en est plus une qu'en un sens dérivé. On est « jaloux » du bien de l'ami, c'est-à-dire qu'on écarte ses contraires, et cela est proprement du *zèle*. « *Le zèle de ta maison me dévore* », dit à Dieu le Psalmiste (Ps. LXVIII)[2].

6. — Un autre sentiment du genre de ceux-ci peut être envisagé, mais non pas admis par le chrétien : c'est celui qu'Aristote appelle *némésis* et qui consiste dans une tristesse du bien d'autrui quand autrui en est indigne. Évidemment, cela ne peut se discuter que s'il s'agit de biens extérieurs : les biens de l'âme savent eux-mêmes rendre dignes ceux qui les possèdent. Mais le philosophe qui ne pense qu'à la vie présente juge volontiers le succès des méchants et des indignes un désordre, et comme représentant de la raison, il s'en attriste. Son blâme sera une sorte de vengeance du bien, la seule que l'organisation de ce monde permette[3].

Un tel état d'esprit décèle chez celui qui le fait voir une diminution de doctrine. Les biens de ce monde n'ont pas assez d'importance pour qu'on s'attriste de ce qu'ils échoient aux uns ou aux autres, comme au hasard.

1. In VIII *Ethic.* lect. VII, *in fine.*

2. *Locis supra cit.*

3. Aristote. *Rhétorique*, l. II, cap. IX.

Le hasard d'ailleurs n'est qu'apparent. La Providence gouverne. Quand elle accorde ses biens au méchant, c'est ou pour son amendement ou pour sa condamnation ; car il est des biens que Dieu accorde dans sa colère. En aucun cas il n'y a lieu de se troubler, et la « paix des pécheurs » doit nous laisser une âme sereine[1].

7. — L'envie est évidemment chose grave, quand elle est pleinement elle-même et qu'une surprise de sensibilité n'en fait pas toute la malice. Ce dernier cas est fréquent même chez les parfaits ; il est quotidien chez les enfants, qui n'ont pas le gouvernement d'eux-mêmes. Mais celui qui en pleine connaissance et délibérément porte envie au prochain, celui-là tue l'amour en soi, et il justifie ce mot de l'apôtre : « Celui qui n'aime pas son frère demeure dans la mort. »[2]

8. — Non seulement l'envie est grave en elle-même ; elle est encore une source et elle se place parmi les vices capitaux. Car celui qui est triste est porté à faire effort pour secouer sa tristesse ou pour en écarter la cause. Dans les deux cas, une foule de vices se trouveront sur sa route, et avant tout les murmures malveillants (*susurratio*), les détractions et la haine[3].

C. — La discorde.

1. Ce que c'est que la discorde. — 2. Les causes de la discorde. — 3. Les maux de la discorde.

1. — Comme la haine s'oppose à l'amour, et la tristesse d'envie aux joies de l'amour : ainsi la *discorde* s'oppose intérieurement à la paix que l'amour procure. Si l'on passe aux paroles, il y aura *contention*, disputes ;

1. IIa IIæ, Q. XXXVI, art. 2 ; Q. CLVIII, art. 1 ; Q. X *de Malo*, art. 1.
2. IIa IIæ, Q. XXXVI, art. 3 ; Q. X *de Malo*, art. 2.
3. IIa IIæ, Q. XXXVI, art. 4, cum resp. ad 3m.

si l'on en vient aux actes, il sera question de *divisions* (*schismata*), de *rixes*, ou de *guerres*[1].

La discorde est proprement telle quand il y a opposition de volontés en matière de bien, l'un voulant ce qui convient, l'autre s'y refusant égoïstement, ou tous les deux s'en écartant par diverses routes, unis en ceci seulement que chacun cherche son bien et refuse celui d'autrui, ce qui est au vrai se diviser.

Que si les opinions seules diffèrent, l'un trouvant bon et utile ce que l'autre juge mauvais, mais tous les deux voulant le bien, il n'y a là aucune dissension, à moins de pertinacité excessive ou d'erreur coupable sur les vrais biens, dont la commune recherche doit nous unir.

On a dit plus haut que l'amitié consiste en l'union des cœurs, non en celle des opinions ; mais il arrive que l'intelligence soit faussée par le cœur, et, en ce cas, une vraie dissension est possible[2].

Si c'était dans le mal que les volontés fussent d'accord, troubler un tel accord entre soi ou chez d'autres ne serait plus manquer à l'amitié, ce serait travailler à la rétablir, puisque le bien en est le lien. C'est ainsi que l'Ami par excellence a dit : « *Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive* » (*Matth.*, X), expliquant que sa doctrine séparerait les bons des méchants et troublerait les méchants entre eux[3].

2. — Le plus souvent, c'est de la superbe et de la vaine gloire que naît la discorde ; car un attachement excessif à soi et à son cas fait mépriser ce qui est d'autrui et crée les volontés discordantes. L'envie également y travaille ; mais d'une façon en quelque sorte

1. *Ibid.*, Q. XXXVII, *proœm.*

2. *Ibid.*, art. 1.

3. *Ibid.*, ad 2m.

négative. L'envieux ne veut pas le bien d'autrui ; l'égoïste orgueilleux veut le sien propre. Or, ce vers quoi l'on tend a plus d'influence, généralement parlant, que ce dont on se retire.

3. — Les maux de la discorde sont nombreux et l'Évangile a raison de dire : « *Tout royaume divisé contre lui-même tombera* » (*Matth.*, XII). Sur quoi Jérôme remarque : « Par la concorde, les petites choses croissent ; par la discorde les grandes s'écroulent. » En effet, c'est l'union des forces qui est le secret du succès entre les hommes[1].

D. — La contention.

Le heurt de paroles *tendues* l'une contre l'autre est aussi une offense à l'amour mutuel, dans le cas où ce qui est dit s'oppose soit à la vérité qui unit, soit aux égards, à la décence, à l'opportunité dont le respect est nécessaire à ceux qui vivent ensemble.

La contention est aux rapports ce que l'antithèse est au discours. Aussi Tullius (*Rhetor.*, lib. 4) leur applique-t-il le même vocable (*contentio*). Il ajoute que cette figure, vive dans les confirmations, est parfaitement adaptée aux réfutations, ce qui donne à penser que nos oppositions verbales, même justifiées au point de vue vérité, doivent tenir compte des circonstances.

Si la mesure et la vérité manquent à la fois, évidemment la malice est double ; mais c'est l'offense à la vérité qui de beaucoup domine[2]. C'est ce qui a lieu dans les disputes d'opinion, où la vaine gloire, mère de la contention comme de la discorde, arme les combattants l'un contre l'autre en les armant tous deux ou l'un d'entre eux contre la vérité.

1. *Ibid.*, art. 2, cum resp. ad 2m et 3m.
2. *Ibid.*, Q. XXXVIII, art. 1.

La contention devant les tribunaux emprunte une gravité nouvelle à ce fait qu'il s'agit ici non plus seulement de charité, mais de justice[1].

E. — L'esprit de division.

Les oppositions de fait qui vont à rompre l'unité s'appellent des *schismes*, quand il s'agit d'unité religieuse. Mais l'unité civile a aussi ses schismes, d'où naissent les séditions. Toutes les fois qu'une scission se produit là où l'unité est de droit et de nécessité, ouvrière des biens sociaux; toutes les fois que cette scission est volontaire et injustifiée, il y a crime schismatique[2].

Il est bien vrai que toute faute contre l'amour mutuel tend à créer cette division; mais cela est accidentel, et l'accident, en matière morale non plus que dans la nature, ne crée pas d'espèces[3].

Ce sont souvent des divergences d'idées qui divisent, à savoir quand on ne convient pas de ce qui est essentiel à la vie publique. Alors, comme on le disait plus haut, l'amitié civique est rompue en esprit, et elle l'est vite en fait. Mais ces sortes d'hérésies sociales ont tout de même leur nature propre, et les divisions nationales ont la leur. Les premières offensent la vérité; les secondes s'opposent au bien de l'unité.

Comme d'ailleurs la vérité dont il s'agit est un lien, tout hérétique de cette façon est en même temps schismatique. Mais la réciproque n'est pas vraie; on peut se séparer pour autre chose que des doctrines, bien que, la séparation faite ou seulement méditée, les divergences d'esprit ne tardent pas à paraître, ne fût-ce

1. *Ibid.*, ad 3m et art. 2.
2. IIa IIæ, Q. XXXIX, art. 1.
3. *Ibid.*, arg. 1, cum resp.

qu'à titre de justification des passions et des mauvais vouloirs qui divisent[1].

F. — La sédition.

Quand les groupes divisés s'arment l'un contre l'autre, la *sédition* paraît. On appelle ainsi non pas encore le combat entre fractions opposées de la multitude; mais leur agitation belliqueuse (*tumultus ad pugnam*).

Opposée à la fois au bien commun, qui exige la paix, et à l'ordre de la justice, par violation du droit public, la sédition est un grand crime, d'autant plus grand qu'il intéresse de plus grands biens et un nombre de personnes plus ample. Mais si elle est un crime chez ceux qui y participent et y consentent, elle en est un plus inexpiable chez ceux qui l'excitent. Quant à ceux qui s'y opposent, dussent-ils pour cela employer la force, ce sont de bons citoyens, et quoique mêlés à la lutte, on ne saurait dire qu'ils prennent part à la sédition, non plus qu'on ne dit querelleur celui qui se défend dans une rixe.

Il faut toutefois savoir que la malice des séditions étant toute dans le trouble apporté au bien commun et dans la violation de la justice, là où il n'y aurait pas injustice et là où la lutte serait instituée en vue du bien, il n'y aurait ni sédition ni crime.

Un régime tyrannique ne mérite nul respect; il n'est ni juste ni utile au bien commun, puisqu'il viole l'essentiel du pacte social, lequel consiste en la recherche du bien de tous, alors que le tyran ne travaille que pour soi-même. A moins donc qu'on n'ait à craindre des résistances qu'on lui oppose plus de maux que n'en occasionne le régime perverti, la lutte contre celui-ci est légitime.

1. *Ibid.*, ad 3m.

C'est lui, le tyran, qui est séditieux, lui qui nourrit peut-être exprès, afin de dominer plus facilement, les séditions et les discordes parmi ceux qu'il était chargé de régir[1].

G. — Les rixes.

La discorde active qui s'appelle sédition quand il s'agit de groupes nationaux, s'appelle rixe entre particuliers isolés ou en petit nombre. Elle est un grave délit contre la justice et l'amour mutuel de la part de celui qui la cause. Celui qui la subit et se défend demeurera innocent si sa volonté ne se porte qu'à écarter un danger, non à exercer une vengeance ou à satisfaire une haine, et si d'autre part il y apporte une modération qui garde une juste proportion entre la riposte et l'attaque[2].

Mais l'homme contentieux est bien éloigné de ces sentiments. Il est toujours prêt aux conflits. Il trouve mauvais tout ce que font ou disent les autres. Il paraît prendre à la contradiction un plaisir malsain, et il excite malignement toutes les querelles[3]. L'esprit de colère l'agite. Car c'est bien la colère qui est la mère des rixes. La haine cherche aussi à nuire et à blesser ; mais c'est par un désir du mal d'autrui pris absolument : c'est-à-dire que le haineux ne tient pas à ce que le mal survienne d'une façon ou d'une autre, qu'il soit connu ou non, visible ou caché. Au contraire, l'homme en colère veut qu'on éprouve l'effet de ses sentiments ; qu'on ne rapporte qu'à lui ce qu'il inflige ; que sa vengeance éclate ; que la volonté de son adversaire soit opprimée bien visiblement par son fait[4].

1. IIª IIæ, Q. XLII, art. 2, cum resp. ad 3m.
2. IIª IIæ, Q. XLI, art. 1.
3. *Ibid.*, ad 1m.
4. *Ibid.*, art. 2. Cf. Iª IIæ, Q. XLVI, art. 6, ad 2m.

Du reste, derrière la colère et lui fournissant occasion, il y a la jactance, l'enflure, qui viennent de la vaine gloire et de la superbe. Sous leur influence, certains aperçoivent partout des injures et n'en finissent pas de chercher des vengeances[1]. Ils en arrivent à une vraie folie ; car il y a une parenté entre la perte de la raison et sa suspension par le fait de la colère. Ce n'est pas pour rien qu'on dit « une colère folle »[2].

H. — La guerre.

1. Légitimité de la guerre juste. — 2. La guerre juste n'est pas opposée à la paix. — 3. Ce que c'est que la guerre juste.

1. — La guerre, elle, la juste guerre est tout autre chose. On pourrait l'appeler la justice en armes, sinon même une charité, en ce que le combat pour le bien profite à tous les clients du bien, tout au moins s'ils le veulent.

Le Maître a dit : « *Qui prend l'épée périra par l'épée* » ; mais comme le remarque Augustin, celui qui fait une juste guerre ne *prend* pas l'épée : il la reçoit des mains de son prince, et par son prince, ou bien directement s'il est prince, des mains de Dieu, au nom duquel s'exercent les œuvres de justice[3].

On trouve aussi dans l'Évangile : *Ne résistez pas au méchant*, etc. (*Matth.*, V). Mais qui ne voit que ce genre de préceptes est significatif d'un esprit dont les applications ont besoin d'être jugées en sagesse ! Je dois être prêt, quand cela est bien, à céder de mon droit, à ne pas rechercher les vengeances ; mais abandonner le bien de mon peuple, voire celui de l'ennemi à qui il est bon qu'on résiste, ce serait une impiété,

1. *Ibid.*, ad 2m.
2. *Ibid.*, ad 3m.
3. IIa IIæ, Q. XL, art. 1, ad 1m.

ce serait un manque de miséricorde. « Il y a une âpreté bénigne dont il convient de frapper même ceux qui y résistent, a dit Augustin ; car ceux-là sont vaincus utilement pour eux-mêmes, à qui l'on ôte licence d'être injustes. Est-il plus grand malheur que le succès de celui dont une cruelle impunité nourrit le crime, en fortifiant en lui, comme un ennemi intérieur, sa volonté perverse ? »[1]

2. — La paix, qui est le fruit de l'amour, ne sera pas offensée par là ; car celui-là aussi veut la paix, qui entreprend une guerre juste. Pourquoi l'entreprend-il, si ce n'est pour rétablir l'ordre, condition nécessaire de la paix ? La tranquillité apparente qu'il trouble, celle qui laisserait subsister l'injustice, ne serait qu'une fausse paix, la paix mauvaise que le Seigneur « *n'est pas venu apporter sur la terre* » (*Matth.*, X). « Sois donc, dit Augustin à Boniface, fût-ce même en guerroyant, pacifique, et amène, par la victoire, tes adversaires à l'utilité de la paix. »[2]

3. — Toute la question est de savoir en quoi consiste la juste guerre. Cette question viendrait mieux en morale sociale ; mais il faut dire ici l'essentiel.

Trois conditions s'imposent. Premièrement, la guerre doit être décidée par une autorité politique et conduite en son nom. Il n'appartient pas à une personne privée de mouvoir les grands rouages sociaux qui doivent entrer en action pour la guerre. Elle ne peut pas non plus en appeler à la force là où un tribunal est ouvert à ses revendications légitimes, à savoir l'autorité supérieure dont elle dépend. Injure au droit public et au bien commun : telle serait en ce cas sa faute.

Le prince, lui, ou le gouvernement quel qu'il soit, ayant la charge de la communauté dans la paix, a

1. *Ibid.*, ad 2m.

2. S. August., *Epist. ad Bonifacium*, post med.

aussi le devoir de la protéger au besoin par la guerre. Ce qu'il fait contre les perturbateurs du dedans, quand il les réprime, il le doit à plus forte raison contre les perturbateurs du dehors qui sont non ses enfants, mais les ennemis de ses enfants et par là les sujets occasionnels de son rôle. Il ne faut pas que ce soit « en vain qu'il porte le glaive », ce « *ministre de Dieu, vengeur exerçant la colère contre celui qui fait le mal* » (*Epist. ad Rom.*, c. XIII).

La seconde condition, c'est qu'il y ait une cause juste, et que ceux que l'on combat l'aient mérité par une faute. Une œuvre de justice, comme doit être la guerre, ne peut en effet se proposer autre chose que le juste, et il ne serait pas juste que sans faute préalable, faute positive ou refus de céder à des demandes justifiées, une nation fût frappée d'un pareil fléau. Le désir de s'agrandir, la conquête, un intérêt d'un genre quelconque ne suffisent donc pas ici ; ni ils n'innocentent la guerre elle-même, ni ils n'en peuvent justifier les prétextes.

Enfin, la guerre juste dans son objet et dans son départ doit encore revêtir, du côté du sujet, des conditions en dehors desquelles elle demeurerait illicite. L'intention des guerriers et du prince doit rester droite. L'envie de nuire, la cruauté, la cupidité, la brutalité implacable, l'appétit de vengeance, le besoin de domination et tant d'autres vices en doivent être exclus. Seuls le triomphe du bien et la répression du mal sont des fins légitimes [1].

I. — Le scandale.

1. Nature du scandale. — 2. Gravité du scandale.

1. — Un dernier vice opposé, celui-là, à la bienfaisance effet de l'amour, c'est le scandale.

1. IIa IIæ, Q. XL, art. 1. corp.

Le scandale est la pierre qui fait tomber le marcheur, c'est-à-dire, au moral, une cause ou mieux une occasion de ruine spirituelle, que ce soit par exhortation, entraînement ou exemple, en un mot par un mal soit réel, soit apparent, mais, s'il n'est qu'apparent, dont on devait éviter l'apparence [1].

Le scandale n'est pas proprement et directement une cause ; car une seule puissance peut en nous causer le mal, à savoir notre propre volonté pervertie. Tout le reste, sauf Dieu qui ne porte qu'au bien, nous demeure extérieur et ne peut atteindre la moralité dans son gîte. Quand donc on dit que le scandale cause des chutes, il faut l'entendre d'une causalité occasionnelle, ou au maximum d'une causalité imparfaite, c'est-à-dire d'une influence plus ou moins active [2].

Divers cas peuvent se présenter. Il arrive qu'on se propose, par des paroles ou par des actes, d'amener le prochain à mal faire. Il arrive qu'on ne se le propose pas ; mais que ce qu'on fait ou dit y tend de soi-même. Et il arrive enfin que ni l'intention, ni la nature de l'acte n'y portent ; mais que le prochain s'y porte lui-même à leur occasion, en raison de ses dispositions propres.

Dans les deux premiers cas, il y a scandale actif, c'est-à-dire qu'on scandalise vraiment, quoi qu'il en soit d'ailleurs du résultat : il n'est pas nécessaire qu'il y ait chute toutes les fois qu'il y a embûche. Dans le dernier cas, il y a scandale passif mais non pas actif, c'est-à-dire que quelqu'un est scandalisé sans que personne le scandalise ; on ne lui donne pas occasion de chute, il la prend [3].

2. — Il est bien clair que celui qui veut d'une volonté

1. IIa IIae, Q. XLIII, art. 1, cum resp. ad 2m.

2. *Ibid.*, ad 3m ; Ia IIae, Q. LXXX, art. 1 ; Q. III *de Malo*, art. 3 et 4.

3. IIa IIae, Q. XLIII, art. 1, ad 4m.

formelle faire tomber son prochain, prend une responsabilité à l'égard de la faute éventuelle. Non pas que celle-ci, à supposer qu'elle soit commise, cesse d'être attribuable à son auteur : on a dit que le scandale n'est pas une cause au sens complet du mot ; mais ce qui est attribué au scandaleux, c'est une intention perverse à l'égard du prochain, dont il devait vouloir le bien et dont il veut le mal. Si l'on a dit que la correction fraternelle, qui tend au redressement d'autrui, est un devoir en certaines circonstances, on doit dire que son contraire, le scandale, doit être évité en toute circonstance; car les préceptes négatifs n'obligent pas seulement *toujours* (*semper*), comme tous les préceptes ; ils obligent *en vue de toujours* (*pro semper*).

Il n'est pas moins certain que l'absence d'intention formelle ne suffit pas ici à innocenter, et que par exemple une faute publique, ne fût-elle qu'apparente, crée une responsabilité chez celui qui la commet, à l'égard de ceux qui en sont témoins. Chacun en effet doit avoir souci de la moralité des autres. Non à tout prix, puisqu'il a de son côté d'autres soins; mais à charge tout au moins de ne pas causer proprement sa perte.

Bien donc qu'il n'y ait pas là intention formelle, intention personnelle, on pourrait dire qu'il y a intention *réelle*, intention incluse dans le fait, qui, de soi, est tendu vers un résultat nuisible. Celui qui pose ce fait n'ayant pas de raison suffisante de le poser, ou en ayant de mauvaises, enveloppe dans son acte cette intention objective et devient un scandaleux, ne l'eût-il pas spécialement voulu [1].

Seulement, ce qu'on appelle ici intention réelle n'entrant pas dans l'intention du sujet, ne peut constituer une espèce morale et donner lieu à une faute distincte.

1. *Ibid.*, art. 2.

C'est une circonstance aggravante, si ce que l'on fait de scandaleux est déjà une faute en soi, ou bien, si cela n'a du mal que l'apparence, c'est un à-côté pervers d'une action qui par elle-même serait bonne ; mais en aucun cas il n'y a proprement acte de scandale distintc de l'acte dit scandaleux ; car il n'y a faute spéciale, comme il n'y a vertu spéciale, que là où il y a pour la volonté un objet spécial, c'est-à-dire une fin[1].

3. — Le fait de succomber au scandale prouve évidemment une moralité chancelante. Les « parfaits », qui adhèrent au bien avec une immutabilité participée de Dieu même, ne se laissent pas entraîner par ce que disent ou font les autres. Ils ne suivent qui que ce soit, fût-ce même leurs supérieurs, que dans la mesure où les normes du bien les y autorisent. Pour les chrétiens, c'est le Christ qui joue le rôle d'idéal vivant, et « *ni la mort, ni la vie* » ne les en écartent (VIII *ad Romanos*)[2].

A plus forte raison ne peuvent-ils scandaliser autrui, attentifs à suivre la raison non seulement dans la réalité de leurs actes ; mais dans les apparences mêmes, faisant tout avec ordre et avec le souci du prochain.

Si la faiblesse humaine leur arrache quelques fautes, elles consistent surtout dans des mouvements intérieurs dont la soudaineté leur échappe. En tout cas, elles ne sont pas assez notables pour donner à autrui occasion de pécher[3].

4. — Ce qui arrive, c'est que d'autres, à leur sujet, se scandalisent eux-mêmes, s'autorisant pour cela même de leurs vertus. Le Christ n'a-t-il pas été bien des fois, pour les Juifs, un objet de scandale ?

1. *Ibid.*, art. 3, cum *Comment. Cajet.* in art. 1m ; IV *Sent.* Dist. XXXVIII, Q. II, art. 2, Qa 2.

2. *Ibid.*, art. 5 ; In IV *Sent.*, Q. II, art 3. Qa 1.

3. IIa IIæ, Q. XLIII, art. 6 et 7 ; In IV *Sent.*, *loc. cit.* Qa 2.

Mais il ne faut pas, pour éviter ce trouble affecté ou non, abandonner la vérité, que ce soit la vérité théorique ou la vérité de l'action.

Toutefois, on ne peut garder la même attitude à l'égard de ceux dont le scandale est fait d'hypocrisie ou de malice, et à l'égard des bons, ignorants ou faibles. Le scandale pharisien ne mérite que le mépris ; il ne faut pas lui permettre d'entraver à sa guise le bien et les libertés nécessaires de ceux qui y tendent. Le scandale des petits appelle au contraire tous les ménagements de l'amour. Il doit faire différer ou dissimuler prudemment le bien qui offusque, si toutefois il ne s'agit pas de choses nécessaires, et s'il y a apparence que, la lumière se faisant peu à peu, on se rendra. Que si au contraire on s'obstinait, il serait clair désormais que ce qu'on croyait scandale des faibles était en réalité une malice [1].

Quant aux biens et aux avantages temporels, ceux qui nous sont commis ou qui appartiennent à d'autres ne peuvent non plus être sacrifiés en vue d'éviter le scandale ; car là aussi il y a une nécessité morale. Ceux qui au contraire nous appartiennent peuvent être sacrifiés sagement et le doivent même en certaines circonstances. On ne peut laisser périr autrui spirituellement pour de futiles biens : l'ordre de l'amour s'y oppose. « *Ne perds pas à cause de ta nourriture*, disait Paul, *ceux pour qui le Christ est mort* » (*Ad Rom.*, XIV). Reste à voir si l'on ne peut pas subvenir autrement au scandale, par exemple en s'expliquant et en essayant de ramener le prochain à une plus saine appréciation des choses.

On maintient d'ailleurs en ce cas ce qui a été dit du scandale pharisien : il faut simplement le mépriser, afin de ne pas donner une prime aux malices, au détriment de ceux mêmes qui en sont coupables [2].

1. *Locis supra cit.*

2. IIa IIae, Q. XLIII, art. 8 ; In IV *Sent.*, Q. II, art. 4, Qa 3.

CHAPITRE XI

LA VERTU DE FORCE

I. — LA VERTU DE FORCE EN ELLE-MÊME

1. Le rang de la force parmi les vertus. — 2. Vraie nature de la force d'âme. — 3. Les actes propres à la force d'âme. — 4. L'acte principal de la force. — 5. L'objet principal de la force. — 6. Conditions d'exercice de la force. — 7. Antécédents de la force d'âme. — 8. La force d'âme et l'irascibilité. — 9. La force et les passions diverses. — 10. La force vertu cardinale.

1. — On a dit, parlant de la vertu en général, que son rôle est de *rendre bon celui qui la possède et de rendre son œuvre bonne*. Or, l'homme est bon quand il est selon la raison; son œuvre est bonne quand elle est raisonnable. La vertu consistera donc à procurer ce double effet.

Mais cela peut avoir lieu de trois manières. Premièrement, en rectifiant la raison elle-même, ce que font les vertus intellectuelles; deuxièmement, en faisant régner la raison ainsi rectifiée sur les choses humaines, ce qui appartient à la justice; troisièmement, en écartant les obstacles qui pourraient s'opposer à ce règne de la raison sur nos œuvres.

Or, l'empêchement peut venir de deux parts. La volonté humaine peut être influencée par l'attraction du délectable; elle peut être arrêtée par la crainte de l'ardu. Le premier cas donne lieu à la vertu de *tempérance;* le second à la vertu de *force*. La force d'âme

est en effet une vertu de résistance aux difficultés du bien, comme la force corporelle donne de quoi résister aux impedimenta de la vie corporelle et de quoi les vaincre[1].

2. — Il ne faut pas se tromper sur le sens de ce mot : force d'âme. Il est des cas qui paraissent s'y ranger et qui n'y ont point affaire. Certaines gens se portent aux choses difficiles comme si elles n'étaient pas difficiles ; soit qu'ils ignorent la difficulté ; soit qu'ils aient l'espérance d'y échapper, leur confiance en eux-mêmes ou leur expérience du cas leur donnant de l'assurance. D'autres, sachant la difficulté et se trouvant sans réel courage en face d'elle, marchent néanmoins, sous l'empire de passions inférieures. Colère qui ne calcule plus ; crainte des reproches ou du déshonneur ; tristesse qui désarme devant la vie et en oublie les périls ; espoir vénal ou voluptueux, etc., etc. Tout cela est étranger à la vertu de force ; car la vertu agit par choix (*ex electione*), non par passion ou par ignorance ; et d'un autre côté, choisissant, elle dirige ses choix d'après des fins rationnelles, au lieu de les orienter vers des utilités égoïstes.

Que si l'on veut en venir à la précision, il faut se rappeler ce qui a été dit de la division des vertus premières et des deux manières de leur attribuer leur rôle.

Ceux qui comprennent les vertus cardinales comme des conditions générales de toute vertu, et non pas des dispositions relatives à certaines espèces d'actes, devront appliquer ici leur doctrine. Ils diront : La vertu de force est une certaine fermeté de l'âme qui nous fait pratiquer le bien sans défaillance et avec suite, cela en toute matière. Ceux qui, plus philosophiquement, classent les vertus selon leurs divers objets, chercheront à la vertu de force un objet qui lui appartienne en propre. Cela

1. IIa IIæ, Q. CXXIII, art. 1 ; In III *Sent.*, Dist. XXXIII, Q. III, art. 1.

ne sera pas nier qu'il ne faille de la force d'âme pour être tempérant ou juste, de même qu'il faut de la tempérance et de la justice dans la force ; mais on ne confondra pas la force nécessaire à l'homme tempérant — force qui appartient à la tempérance même, comme condition de sa stabilité — avec la force vertu particulière.

Le rôle de cette dernière sera d'affermir l'âme dans les occasions où il y a lieu spécialement de tenir ferme ; de résister à des difficultés graves non prévues par d'autres vertus : à savoir dans les grands périls corporels.

Il en est ici comme dans les choses naturelles. On appelle force, en général, tout principe de l'agir, comme dans cette expression : les forces de la nature ; mais on appelle plus spécialement force la disposition des choses naturelles qui les rend résistantes contre ce qui pourrait les briser ou les corrompre, comme si l'on dit : Une forte branche, une complexion forte, etc. C'est ce dernier sens qu'on transpose au spirituel quand on parle d'une âme forte [1].

3. — Comme d'ailleurs les occasions de résistance coïncident avec les occasions de crainte, et que les ennemis à craindre doivent souvent, pour éviter la récidive, être repoussés avec pertes, on attribuera à la vertu de force ces deux actes : résister à ce qui excite la crainte ; poursuivre avec audace ce qui ne peut être abattu que par l'audace [2].

4. — Toutefois, l'acte de repousser sera considéré comme principal ; car on n'attaque ici que pour défendre, et l'attaque doit donc être modérée selon la raison plus que poussée à fond par une passion irrationnelle. Or,

1. IIa IIae, *loc. cit.*, art. 2, cum resp. ad 1m.

2. *Ibid.*, art. 3 ; art. 6 ; Q. Disp. *de Virtutibus*, Q. I, art. 4.

la modération de l'attaque n'est obtenue qu'en repoussant les passions contraires. Par ce côté, la résistance fait partie de l'attaque même et prouve ainsi son importance.

D'ailleurs, cette modération dans l'attaque est plus facile, de soi, que la résistance qui repousse ; car le péril y confère, alors qu'il aggrave la difficulté de nos résistances vertueuses.

D'une façon générale, et à regarder les choses en soi, il est plus difficile de soutenir une lutte que d'attaquer pour son compte. Celui qui attaque est censé le plus fort et prend la position du plus fort : il doit bénéficier de son attitude. En second lieu, celui qui frappe risque sans doute d'être frappé ; mais la souffrance est pour lui reléguée au second plan ; c'est de l'avenir, du pur possible : au contraire, celui qui soutient le choc sent le péril sur soi, et, n'était sa force d'âme, en serait plus facilement déprimé. Enfin, résister est fonction du temps ; attaquer peut n'être qu'un élan subit et peu durable : or il y a plus de vraie force à tenir ferme longtemps qu'à bondir. Aussi Aristote a-t-il fait cette remarque : « Il en est qui sont pleins d'audace avant le péril, qui se retirent ensuite. Les forts font précisément le contraire. »[1]

5. — Parmi les objets de crainte à l'égard desquels devra nous assurer la force d'âme, on distinguera spécialement les périls de mort. La mort est en effet, corporellement parlant, le mal suprême ; celui qui peut lui résister sera fort contre tout. Il le faut, pour que la vertu en question remplisse son rôle, vu qu'elle doit protéger le bien rationnel et que le bien rationnel est au-dessus de tout bien physique[2].

C'est dans la guerre par conséquent ou plus généra-

1. IIª IIæ, *loc. cit.* art. 6, cum resp. ad 1m. Cf. art. 3, ejusd. quæst.
2. IIª IIæ, *loc. cit.*, art. 4.

lement dans les luttes, que la vertu de force a tout particulièrement son domaine. Non qu'on ne risque la mort ou d'autres graves périls que sur les champs de bataille ; mais là on s'y expose librement, en vue d'un bien selon la raison, à savoir le bien de la patrie. Celui qui supporte une maladie, une attaque de brigands, une tempête, n'est pas dans le même cas, tout au moins directement. On le dira fort pourtant, surtout si c'est au nom de la vertu qu'il supporte : tel un ami qui soigne son ami avec grave danger de contagion ; tel un pieux pèlerin qui s'expose aux pirates.

Du reste, les luttes sont de plus d'un genre, et l'état de paix en comporte aussi bien que l'état de guerre. Un juge qui accomplit sa fonction en dépit d'une menace armée ; un martyr qui refuse de trahir son Dieu pour sauver son existence ; tant d'autres encore qui affrontent la mort en vue d'un bien sont, dans le sens large, des combattants. On leur accordera donc l'éloge qui revient aux forts au sens propre[1].

6. — On a dit plus haut que la vertu tend à rendre les actes vertueux agréables, comme elle les rend faciles et fréquents. Il y a lieu de se demander s'il peut en être ainsi de la vertu de force. On en peut douter à bon droit, étant donné que la résistance qu'elle oppose ne va pas sans douleur. Douleur physique souvent ; douleur d'âme en ce que la vie menacée tient à cœur au sujet moral au double point de vue de l'instinct, qui redoute naturellement la dissolution, et de la raison, qui apprécie les fruits d'une vie vertueuse.

Il est vrai que cette même raison apprécie également le fruit du sacrifice, qui se trouve ici prééminent — sans cela, il n'y aurait pas lieu de résister. Mais la douleur, si elle est vive, empêche la sensibilité de s'asso-

1. *Ibid.*, art. 5, cum resp. ad 1m et 2m.

cier à une telle joie, à moins d'une grâce toute spéciale. Ce que peut alors la vertu de force, c'est empêcher la raison de s'absorber dans les sens, et lui faire préférer à tout les biens supérieurs[1].

7. — L'homme vraiment fort ne compte pas témérairement sur les circonstances difficiles pour éveiller en lui l'énergie de l'âme. Il prémédite autant que possible et s'affermit de longue main contre les périls. « Les javelots qu'on voit venir ne frappent pas de même », a dit Grégoire le Grand.

Toutefois, un danger imprévu est ce qui manifeste le mieux un courage ferme. Les dispositions habituelles de l'âme s'y font reconnaître à la façon d'une seconde nature. On savait qu'on pouvait vaincre : on n'est donc pas surpris ni ébranlé. Aussi Aristote a-t-il remarqué que l'homme fort est en même temps homme d'espoir[2].

Il se peut du reste qu'un sujet non encore exercé à la force habituelle de l'âme vienne à bout d'un cas difficile, s'il a le loisir de s'y préparer d'avance[3].

8. — Au sujet de la passion et de son emploi dans les actes de force, la dispute célèbre entre stoïciens et péripatéticiens devrait faire retour. Les stoïciens, qui voyaient dans les passions des maladies de l'âme, n'eussent guère trouvé convenable d'y faire appel pour renforcer l'œuvre de la raison. « Quoi de plus insensé, disait Sénèque, combattant Aristote, que de supposer la raison demandant du secours à la colère : la chose sûre à l'incertaine, la fidèle à la trompeuse, la saine à la malade ? Ce n'est pas seulement pour prévoir, c'est aussi pour faire, que la raison est suffisante par elle-même. »[4]

1. *Ibid.*, art. 8.
2. Aristote, *Ethic*, l. III, cap. VIII, med.
3. IIa IIæ, *loc. cit.*, art. 9.
4. Seneca, *De Ira*, ch. XVI.

Cet orgueil rationaliste est fort loin de la pensée de l'Aquinate. Il ne concède point que la colère vienne en aide à la raison sur son terrain propre, que ce soit pour exécuter ou pour concevoir. Mais la raison a besoin d'instruments. Ne se sert-elle pas des membres ? Pourquoi ne se servirait-elle pas d'un mouvement passionnel que d'ailleurs elle saura régler ? La passion antécédente à la raison diminue la raison ; la passion subséquente et soumise lui prête sa force. Qu'importe alors qu'elle lui soit inférieure ? Le marteau est-il jugé inutile parce qu'il est inférieur au forgeron ? On peut penser d'ailleurs, ainsi qu'on l'a dit en parlant des passions en général, que stoïciens ou péripatéticiens sont séparés ici plus par les mots que par les choses. Nulle puissance de l'âme n'est par elle-même une maladie. Ceux qui appellent ainsi la passion la supposent déréglée et font entrer ce dérèglement dans sa définition. Dès lors, tout ce qu'ils en disent est très vrai. Mais si l'on appelle passion le mouvement de l'appétit sensitif, réglé ou non, il suffira, pour en faire une force du bien, de le soumettre à sa règle. On dira alors : C'est la raison qui agit, non la passion ; mais la passion est son instrument, et le résultat en a le bénéfice.

9. — On met ici la colère en avant, non la concupiscence, la tristesse ou toute autre passion, parce que si la passion intervient, c'est surtout pour opérer une contre-attaque. Pour résister, la raison froide suffit. Or, l'attaque est affaire d'irascibilité.

La tristesse peut y aider, mais indirectement, comme cause de colère, ou en tant que le sujet se dresse contre l'obstacle précisément pour n'en être pas contristé. Quant à la concupiscence, de soi elle fuit le péril, puisqu'elle recherche la jouissance ; mais il se peut qu'un désir vous arme et vous jette courageusement dans le

péril. Par ce côté, ou par d'autres détours semblables, diverses passions peuvent coopérer à la force[1].

10. — On sait pourquoi la force d'âme a été placée parmi les vertus cardinales ou principales. C'est parce qu'elle présente au maximum, en raison de son objet spécial, l'une des conditions de toute vertu : la fermeté de l'acte (*firmiter operari*). Des deux tractions de sens contraire que peuvent opérer sur la raison le désir d'une part, la crainte de l'autre, la crainte est certainement la plus forte ; car, ainsi que l'a dit Augustin, « Il n'est personne qui ne fuie la douleur plus qu'il ne recherche la volupté. Ne voyons-nous pas les bêtes féroces mêmes se retirer des plus grandes jouissances, par crainte de la douleur ? »[2] Si donc la vertu de force nous affermit contre les douleurs, et particulièrement contre les plus redoutables : celles qui conduisent à la mort, c'est avec juste raison qu'on en a fait une vertu cardinale.

II. — LA CRAINTE

1. Comment la crainte appartient à l'ordre moral. — 2. La crainte peccamineuse. — 3. Quelle crainte est opposée à la force.

En conséquence, on fera de la crainte désordonnée un vice. On en fera un autre du manque de crainte (*intimiditas*) là où la raison l'approuverait. On en fera un troisième de l'audace excessive, qui déborde sur le courage vertueux.

1. — La crainte est d'abord une passion ; elle se caractérise par la fuite du nuisible, et à ce degré de généralité, elle n'est ni bonne ni mauvaise morale-

1. IIa IIæ, *loc. cit.*, art. 10, cum resp. ad arg.
2. S. Aug. Lib., LXXXIII, *Quæst.* Q. XXXVI, ante med.

ment; elle attend ses caractéristiques. Mais la raison intervenant dicte à l'homme ce qu'il doit aimer ou craindre. Elle lui apprend que parmi les choses à fuir, il en est de plus redoutables les unes que les autres; parmi les choses à poursuivre, de plus souhaitables. D'où il suit que certaines choses sont à poursuivre plus que d'autres ne sont à fuir, la fuite ne se justifiant que par l'opposition de son objet à un bien de valeur plus grande.

2. — Quand donc on fuit ce que la raison veut voir supporter, pour ne pas se désister d'un bien qu'elle préfère, cette crainte-là est désordonnée, et elle est une faute.

Il n'en est pas de même si l'on fuit ce qu'il est raisonnable de fuir. Un serviteur qui craint son maître, redoutant de manquer à ce qu'il lui doit; un enfant qui craint son père par respect de son autorité: un homme qui redoute une inondation imminente ou un sisme menaçant sont simplement dans l'ordre[1].

Ces derniers accidents ont beau être rayés par les stoïciens de la liste des maux, de même que les biens « qui ne dépendent pas de nous » sont rayés de la liste des biens, ils n'en demeurent pas moins ce qu'ils sont. Toute la question est de ne pas les ériger en absolu et de les soumettre à une appréciation rationnelle[2].

3. — Il ne suit pas de là que toute crainte désordonnée soit opposée à la vertu de force.

La crainte procède en effet de l'amour: on ne redoute que l'opposé de ce qu'on aime.

Or l'amour bien réglé n'appartient pas à une vertu particulière; il se retrouve dans toutes, puisque Augustin a pu définir la vertu en général *Ordo amoris*. Pas

1. *Ibid.*, Q. CXXV. art. 1, cum resp. ad arg.

2. *Ibid.* art. 4, cum resp. ad 3m.

davantage l'amour déréglé n'appartient en particulier à un vice. Tout homme qui pèche en matière quelconque prouve par là qu'il a aimé désordonnément quelque chose : il prouve donc également, *a contrario*, qu'il a craint désordonnément quelque chose, comme l'avare la privation de l'argent, le voluptueux l'absence des plaisirs, etc. Mais puisqu'on a distingué comme vertu particulière la fermeté de l'âme en face des grands périls, et spécialement des périls de mort : ainsi distingue-t-on et nomme-t-on par antonomase le vice qui lui est directement contraire[1].

III. — LA FAUSSE INTRÉPIDITÉ

La raison exigeant, comme il a été dit, que l'on soit ferme, sans doute, à l'égard de ce qui doit être supporté ; mais aussi que l'on craigne sagement ce qui est à craindre, l'homme qui ne craint rien ou qui ne craint pas suffisamment ce qui lui est vraiment ennemi tombe dans un vice qui est contraire, lui aussi, à la force d'âme, cette fois par défaut[2].

Les causes de ce vice peuvent être diverses. En général, la crainte naît de l'amour, et l'amour ou la crainte dont il est question à propos de la vertu de force, c'est l'amour de la vie et de ce qui la favorise ; c'est la crainte de la mort et de ce qui lui ressemble. Or cet amour et cette crainte sont naturels à l'homme. L'homme ne peut donc y échapper tout à fait. « *Personne ne prend sa chair en haine* », a dit l'Apôtre. Ceux mêmes qui se tuent le font par amour de cette chair, qu'ils entendent délivrer de ses maux. Il peut donc bien se faire que faute d'aimer suffisamment le bien humain, quelqu'un ne craigne pas assez la mort et les autres

1. *Ibid.*, art. 2.
2. *Ibid.*, Q. CXXVI, art. 2.

maux qui y sont contraires ; mais qu'il ne les craigne pas du tout, cela ne peut pas provenir uniquement de cette cause. Il est à croire plutôt qu'il n'en éprouve pas la menace.

La superbe, qui compte sur soi et méprise les autres ; la sottise, par laquelle Aristote expliquait l'intrépidité des Celtes [1] : telles sont les causes ordinaires de ce faux courage [2].

IV. — LA FOLLE AUDACE

On a nommé comme ennemie de la vraie force d'âme, à côté de la crainte et de son défaut excessif, l'audace folle ou déréglée, qui correspond à l'audace vertueuse.

L'audace folle vient vicier l'acte second de la vertu de force : l'attaque prudente, comme l'intrépidité irréfléchie viciait le premier : la résistance.

L'audace folle, au lieu de servir au bien, comme ce serait le rôle de l'audace passion, tourne à mal en suivant sans retenue sa propre pente. Au lieu de se laisser gouverner par la raison, elle la précède ; elle précipite ses effets ; elle supprime la moitié du précepte aristotélicien : *Réfléchir lentement, agir vite*. Comme donc tout écart par rapport au juste point déterminé par la raison est une faute, on doit donner ce nom à l'audace qui déborde [3].

1. Aristote, *Ethic*, l. III, cap. VIII, 1115b20.
2. IIa IIæ, *loc. cit.*, art. 1.
3. *Ibid.*, Q. CXXVII, art. 1 et 2.

CHAPITRE XII

LES VERTUS ANNEXÉES A LA FORCE

I. – CLASSIFICATION DE CES ANNEXES

La vertu de force ayant une matière très spéciale, ne comporte pas de sous-espèces ; mais elle requiert des conditions multiples qu'on peut envisager à part, à titre de parties intégrantes ou quasi intégrantes.

De plus, ce que fait la force d'âme à l'égard des grands périls, d'autres dispositions vertueuses le font à l'égard de moindres cas, et à cause de cette ressemblance on pourra les classer à côté de la vertu de force.

On dira donc dans le premier sens : La vertu, en matière de périls, exige deux choses : supporter courageusement, et au besoin attaquer les ennemis du bien. Pour attaquer, il faut avoir confiance : cela quant à la décision à prendre. Quant à l'exécution, il faut avoir ce cœur haut et large que les grands desseins ne trouvent pas défaillant à pied d'œuvre.

Une certaine *magnanimité* et une certaine confiance vertueuse (*fiducia, vel magnificentia*) seront donc incorporées, de ce chef, à la force.

Pour supporter, il faut ne pas se laisser déprimer par le poids des peines, et à cela concourt la *patience*. Il faut aussi résister à l'usure du vouloir, en pratiquant la *persévérance*.

Ici également, on pourra insérer dans la vertu de force, comme nécessaires à ses actes, les dispositions vertueuses dont on parle.

Mais si, se référant au second point de vue, on élargit le domaine de la force ; si au lieu de lui donner pour matière uniquement les très grands périls, comme la mort, on y joint des difficultés encore notables, comme si l'on dit : Les grandes largesses, la poursuite vertueuse des grands rôles, les patiences et les persévérances en matière quelconque requièrent à titre spécial des dispositions fortes, en ce que l'effort à faire et la grandeur des résultats ont pour corrélatif de grands risques : alors on fera de la *magnanimité*, de la *patience* et de la *persévérance* des vertus annexées à la force [1].

II. — LA MAGNANIMITÉ

A. — La magnanimité en elle-même.

1. L'objet de la magnanimité. — 2. L'état d'âme du magnanime. — 3. Qui peut être magnanime. — 4. Portrait du magnanime. — 5. La magnanimité et l'humilité. — 6. Défauts apparents du magnanime. — 7. La magnanimité vertu spéciale. — 8. La confiance condition de la magnanimité. — 9. La sécurité condition de la magnanimité. — 10. Les biens de la fortune condition favorable à la magnanimité.

1. — On appelle magnanimité, d'après la dernière classification, la vertu qui fait rechercher l'accomplissement des grandes choses, celles qui sont dignes de grands honneurs. Non qu'on recherche l'honneur pour lui-même, en le détachant de ses conditions vertueuses ; mais en ce qu'on veut le mériter, en remplissant noblement de grands rôles.

Le contrôle de la raison est ici comme partout nécessaire. Désirer au delà de son pouvoir, ce sera de la *présomption*, ou de l'*ambition*, ou de la *vaine gloire ;* se tenir au-dessous, ce sera de la *pusillanimité*. Au niveau

1. IIa IIæ, Q. CXXVIII, art. unic. cum resp. ad 3m.

raisonnable, la magnanimité s'étend à ce qui est grand ; mais selon l'ordre.

Que si l'on donne ce nom à la recherche des grands honneurs plutôt qu'à celle des grands objets en d'autres matières, c'est que parmi tous les biens à l'usage de l'homme, à savoir les biens extérieurs, l'honneur est le plus grand. N'est-il pas le plus proche de la vertu, en tant que son témoignage? N'est-il pas l'apanage des plus grands et surtout de Dieu? Pour l'obtenir, aussi bien que pour éviter son contraire, ne renonce-t-on pas à tout le reste? De même donc qu'on a appelé fort, tout court, celui qui est fort à l'égard des grands périls et surtout de la mort : ainsi on appelle magnanime celui qui a de grands sentiments en matière d'honneur et de honte[1].

Les grands honneurs seuls sont considérés comme objet de la magnanimité, de même que les dépenses somptueuses sont seules objet de la magnificence. Les dépenses médiocres en faveur du bien regardent la libéralité. La recherche sage des petits rôles ou des rôles moyens n'a pas reçu de nom spécial.

Si l'on distingue ainsi les vertus relatives aux grands cas, là où la difficulté de bien faire tient à la passion elle-même, plutôt qu'à ses objets, et si au contraire on oublie cette distinction là où les objets redeviennent le principal, c'est que les passions, lorsqu'elles sont modérées, ne s'opposent pas à la raison d'une façon dangereuse. L'appétit inférieur est naturellement soumis au gouvernement de la prudence. Ce qui occasionne ses débordements, c'est l'attirance des grandes délectations ou la crainte des grands maux. Hors de là, son allure est tranquille. C'est pourquoi on ne s'est pas préoccupé de définir une vertu pour modérer, par exemple, l'usage des couleurs, des sons; ni davan-

1. *Ibid.*, Q. CXXIX, art. 1, cum resp. ad 3m.

tage pour fortifier l'homme à l'égard de la pluie et du beau temps. On s'inquiète uniquement de ce qui a coutume d'entraîner la raison loin de ses normes.

Quand il s'agit de l'argent ou de l'honneur, tel est précisément le cas. En effet, les choses extérieures, même de moindre importance en soi, excitent fortement les convoitises. La raison en est que ces choses sont de grand poids pour la vie humaine. On a vu dans l'argent une sorte d'infini, et l'honneur le surpasse encore. Rien donc d'étonnant à ce qu'une vertu spéciale règle l'emploi de l'argent en matière courante, à savoir la *libéralité,* et une autre vertu spéciale l'emploi somptueux de l'argent, à savoir la *magnificence.*

Il en est de même en matière d'honneur.

Les grands honneurs et les petits ne font pas une différence purement quantitative. Les uns enivrent et entraînent facilement la raison ; les autres la laissent plus libre. Le même homme, du reste, qui est à la hauteur des grands, saura user à plus forte raison des petits, et il saura aussi supporter leurs contraires.

2. — Une grande âme tend aux grands rôles naturellement, s'en sachant digne.

Ou pour mieux dire, elle se sent au-dessus d'eux, vu que la vertu, qui est honorée de Dieu, est supérieure aux honneurs des hommes, et celui qui en juge ainsi ne sera pas tenté de s'en exalter, mais seulement d'en tirer du bien.

Pour la même raison, il n'est pas abattu par l'humiliation ou l'abaissement ; il les dédaigne comme il a dédaigné les honneurs, ayant le sentiment de la supériorité du moral sur toutes ces fluctuations de la fortune [1].

3. — S'il est certain, d'après cela, que seuls les grands

1. *Ibid.*, art. 2, cum resp. ad 1m et 3m.

êtres sont capables d'agir selon ce qu'on vient de dire de la magnanimité, il n'en est pas moins vrai que la disposition intérieure qui y correspond est à la portée de tous.

Il le faut bien, puisqu'on a dit que toutes les vertus sont connexes, et qu'on ne peut avoir l'une sans être en disposition de toutes les autres. Mais cette disposition s'entend de la volonté générale du bien incluse dans la prudence, d'où ressort la possession — actuelle ou en pouvoir prochain — de toutes les habitudes vertueuses. Si l'occasion en est donnée, ces vertus se feront jour et passeront à l'acte. Mais l'occasion n'est pas donnée aux petits de s'adapter aux grands rôles. Ils n'exerceront donc jamais les actes attribués au magnanime. Ils n'en ont pas moins le mérite éventuel de ces actes, si leur niveau moral le comporte.

4. — Aristote a attribué à son Magnanime des allures lentes, une voix grave, une parole posée. Ces dispositions paraissent en effet convenir. Nos façons d'être se diversifient selon ce que nous pensons et éprouvons au dedans. Un agité, un homme à la voix criarde, un bavard ne font pas figure de grandes âmes. La grande âme laisse les petites choses pour les grandes, qui sont rares, et elle n'a donc pas d'empressement dans ses gestes. Elle ne s'inquiète que de hautes questions, qui ne se traitent point d'une voix aiguë ni en paroles abondantes.

Comme donc les façons d'être qui annoncent une grande âme conviennent à la magnanimité acquise, ainsi elles se font voir chez ceux qui par nature sont disposés à cette vertu [1].

5. — Chose plus importante à noter, la magnanimité, qui paraît s'exalter, n'est contraire qu'en apparence à

1. *Ibid.*, ad 3m.

l'humilité qui s'abaisse. On trouve chez l'homme des grandeurs qui lui viennent de Dieu ; on y trouve des misères qui proviennent de l'infirmité de sa nature. Le magnanime glorifie en soi ce qui lui vient de Dieu, se proposant de l'employer, au lieu de le laisser en friche. Mais il n'oubliera pas de se compter pour peu, soi, en considération de sa misère propre.

A l'égard des autres, il constatera ce qui manque, et sous prétexte d'appréciations bienveillantes, il ne s'exposera pas à prendre une attitude incorrecte ; mais il saura aussi honorer en autrui ce qu'autrui tient de Dieu, et, le comparant à ce que lui-même tient de soi, l'estimer supérieur.

Ainsi l'humilité et la magnanimité se concilieront, fondées sur des considérations diverses[1].

6. — De même, certains défauts apparents qui tiennent à son élévation au-dessus du vulgaire sont chez le magnanime des vertus excellentes.

Il paraît oublier les bienfaits, parce qu'il les a couverts en les dépassant de toute la supériorité de ses gestes.

Il paraît oisif et lent à l'action, par rapport à ceux qui s'agitent dans de vains soucis ; mais c'est qu'il se réserve pour ce qui est de son niveau, et ce n'est là que de la fidélité à soi-même.

Il paraît parler de soi avec peu de simplicité, répondant évasivement à qui s'enquiert de ce qui le concerne ; mais il n'agit ainsi qu'à l'égard de la foule qui ne peut commercer avec lui tel qu'il est. Avec ses pairs, il ouvre librement ses trésors. Sa réserve avec ceux qui lui sont inférieurs n'est pas manque de vérité ou de bonté, mais prudence.

Il est peu familier, si ce n'est avec ses amis, et par là

1. *Ibid.*, ad 4m.

il peut paraître insociable ; mais c'est qu'il tient à éviter toute adulation, tout faux semblant, choses qui prouvent l'étroitesse d'âme, et que la familiarité avec tous l'y condamnerait nécessairement. Il n'en est pas moins sociable avec tous dans la mesure convenable.

Enfin, il paraît négliger ce qui semble utile à tous, préférant ce qui est de rapport nul ; mais l'inutile où il se complaît, c'est le vrai bien, à savoir l'épanouissement de la vie supérieure, que peu comprennent. Entre l'*agréable*, l'*utile* et le *bien qui est une fin en soi* (*honestum*) il n'hésite point : ce dernier a ses préférences. Mais cela est dans l'ordre, car l'utile n'est utile qu'à celui qui manque, et la grande âme, autant que la vie le permet, veut se suffire à elle-même[1].

7. — On pourrait croire que la grandeur d'âme, qui recherche l'honneur vrai, devient par là une sorte d'assemblage des vertus, au lieu d'une vertu spéciale. C'est en effet dans l'exercice des vertus que l'honneur véritable se trouve. Mais il n'y a là qu'une apparence. Le magnanime cherche l'honneur là où il est, et à cause de cela il s'applique en effet à toutes les vertus ; mais il les voit sous un aspect spécial et y découvre une excellence qu'il veut comme telle, au lieu de l'envisager en sa forme spécifique. Par exemple, il est bienfaisant, juste, véridique, patient dans les épreuves non pas précisément au nom de ces vertus particulières ; mais parce qu'il est d'une grande âme de donner, de rendre plus qu'elle n'a reçu, et parce qu'il est honteux d'attacher tant d'importance aux biens extérieurs, aux souffrances ou aux inconvénients que la vérité comporte parfois, qu'on veuille à cause d'eux être injuste, menteur ou gémisseur.

La magnanimité ne se confond pas avec les autres vertus ; mais elle y excelle et les rend plus grandes[2].

1. *Ibid.*, ad 5m.
2. *Ibid.*, art. 4, cum resp. ad arg.

8. — Deux conditions semblent s'imposer d'une manière toute spéciale à la magnanimité. La première est la *confiance* (*fiducia*). On entend par là non pas précisément la foi en autrui, c'est-à-dire en la parole ou en les promesses d'autrui ; mais une espérance ferme fondée sur ce qu'on sait ou d'autrui ou de soi-même. Ainsi, un homme a confiance de vivre longtemps quand il se sent de constitution solide ; il a confiance d'être secouru par quelqu'un de puissant et qui lui est ami. Or, la magnanimité est relative aux grands rôles, qui impliquent les grands espoirs.

Espoir en soi, une grande âme se sachant à la hauteur des grandes choses ; espoir en autrui, qu'on saura engager dans l'action : tel est donc le contenu de la confiance dont on parle. Elle est nécessaire à la magnanimité au point que Tullius a paru la confondre avec elle[1].

Quand on dit que le magnanime ne se repose pas sur autrui et n'a pas besoin d'autrui, il ne faut pas le comprendre d'une façon étroite et antihumaine. Autant vaudrait dire qu'il n'a pas besoin de soi. Il a besoin au contraire de tout et de tous : de Dieu comme inspirateur et promoteur en premier de toutes ses œuvres ; de soi et des autres comme instruments. Mais il appartient à sa grandeur même d'avoir à sa disposition ce qui lui est nécessaire ; car elle fait de lui un centre de convergence et lui concilie à la fois Dieu et les hommes. Il peut donc, tout autant qu'il doit, avoir confiance.

9. — La seconde condition de la grandeur d'âme est la *sécurité*, c'est-à-dire que le magnanime ne se livre point aux soucis que provoque la peur.

C'est là, sans doute, un aspect de la force, non de la magnanimité prise en soi ; mais comme la peur conduirait aussitôt au découragement en ruinant l'espoir,

1. Tullius Cicero, *Rhetorica*. de Inventione, l. II, *circ. fin.*

la sécurité ou tranquillité de l'âme est attribuée à bon droit au magnanime.

Il va de soi que cette sécurité est relative. Elle doit tenir compte de la fragilité native de toutes choses.

10. — Enfin, une condition favorable à la magnanimité, condition extérieure, cette fois, et non intrinsèque ni par conséquent indispensable, ce sont les biens de la fortune. On entend par là les richesses, la puissance, les amitiés, etc.

La magnanimité étant relative à deux choses : aux honneurs comme matière et aux grandes œuvres comme fin, elle doit rechercher vertueusement tout ce qui y confère. Or, à chacune de ces deux choses les biens de la fortune sont utiles. Car à l'homme vertueux, non seulement les sages, mais aussi la multitude est appelée à rendre honneur, et l'on sait que la multitude estime plus facilement ceux que favorise la fortune.

D'un autre côté, les moyens extérieurs sont nécessaires à la vertu pour procéder à ses actes. Les richesses sont ses organes ; la puissance porte plus loin son action ; les amitiés la multiplient. Il est donc évident que la grandeur d'âme en est favorisée quant à ses œuvres extérieures.

Il n'en est pas moins vrai qu'en soi elle en est indépendante. On peut être une grande âme dans l'isolement et la pauvreté. Aussi l'homme magnanime ne recherche-t-il pas indiscrètement ce qu'il estime pourtant comme utile. S'il le possède, il n'en est point enivré ; s'il le perd, il n'en est pas attristé sans mesure [1].

B. — La présomption.

1. La présomption opposée à la grandeur d'âme. — 2. La présomption au spirituel. — 3. Modalités de la présomption. — 4. La présomption et le juste milieu vertueux.

1. IIa, IIæ, Q. CXXIX, art. 8, cum resp. ad arg.

1. — La grandeur d'âme étant ainsi une tendance aux grandes choses dont on se sait capable, celui qui tend sans être capable s'écarte de la vertu par excès. Il en est de lui comme d'un agent naturel qui rechercherait des effets au delà de sa force.

Dans la nature cela ne se produit point, parce que l'action y est réglée par les dispositions de la Providence, dont les corps exécutent les ordres. L'homme a le pouvoir de déborder; mais il ne le doit point. La raison a pour loi d'imiter autant que possible le gouvernement providentiel, en adaptant l'action aux ressources[1].

2. — On remarquera que cette décision s'applique au progrès spirituel comme à tout le reste. Celui qui se trouve dans un état imparfait et qui veut de suite faire les œuvres du parfait prouve non son zèle, mais sa présomption. Ce qu'il doit faire, c'est monter peu à peu, selon son pouvoir, de l'état imparfait à l'état qui le mettra au niveau des grandes œuvres.

Ce n'est pas tendre au delà de ce qu'on peut que de tendre au progrès, puisque nous sommes capables de progrès. Dans la nature, autre est la puissance passive, qui permet de monter au delà de soi ; autre est la puissance active, qui ne peut dépenser que ce qu'elle possède. La présomption est un excès de l'activité, non de la réceptivité progressive[2].

Cette distinction est ce qui sauve le chrétien du reproche qu'il encourrait lorsqu'il s'exalte jusqu'à espérer les réalités divines. « Faire l'immortel », selon le mot d'Aristote[3], ce serait de sa part une présomption insupportable, s'il n'y avait en lui de quoi recevoir des dons immortels. Mais puisqu'il a l'intelligence, grâce à

1. *Ibid.*, Q. CXXX, art. 1.

2. *Ibid.*, ad 1m.

3. ἀθανατίζειν. Arist., Ethic. Nic. l. X, cap. VII, 1177b33.

laquelle il peut être entraîné hors de soi et joint aux réalités supérieures, sa tendance au divin ne sera plus présomption, elle sera espérance[1].

3. — Les modalités de la présomption sont diverses. On peut prétendre au-dessus de ce qu'on est par une erreur en quelque sorte quantitative, comme si l'on se croit plus de science, ou de vertu, ou de pouvoir qu'on n'en a. Et l'on peut se tromper sur la valeur de ce qu'on possède : erreur qualitative cette fois, comme si l'on se croit capable et digne des plus grandes choses à cause de ses richesses ou de quelque autre bien de fortune qui n'y confère point par lui-même.

Si l'on regarde du côté de l'objet, la présomption a encore deux modes. On peut tendre indûment vers un bien supérieur à soi selon la vérité des choses, comme Simon Pierre prétendit à souffrir pour le Christ alors qu'il avait besoin tout d'abord que le Christ souffrît pour lui. Et l'on peut tendre vers une soi-disant grande chose qui n'est grande que dans l'appréciation des sots, comme être vêtu richement, trôner et mépriser les autres. C'est pourquoi Sénèque a dit de la fausse grandeur d'âme qu'elle rend l'homme « querelleur, enflé, agent de trouble, inquiet, prompt à n'importe quelle exaltation de parole ou d'action, sans souci de ce qui est honnête »[2].

4. — On voit par là que la présomption, bien qu'elle dépasse en intention ce que ferait la magnanimité vraie, peut se tenir fort au-dessous et se contenter de pures apparences. La magnanimité, elle, va à l'extrême de son pouvoir ; mais sans vouloir le dépasser, sachant qu'elle sortirait ainsi de la raison, qui est règle universelle. C'est sa façon de se tenir dans le juste milieu

1. *Ibid.*, ad 2m et 3m.

2. Seneca. *De Quatuor Virtutibus*, cap. De moderanda fortitud.

vertueux qui s'impose à toutes nos œuvres. Elle n'en est pas moins extrême quant à l'objet auquel elle tend et par rapport aux vertus communes, puisqu'elle tend au meilleur[1].

C. — L'AMBITION.

1. L'ambition opposée à la grandeur d'âme. — 2. Divers modes d'ambition.

1. — La présomption n'est pas le seul vice opposé à la magnanimité par excès. Il y a place pour une double déviation, là où il y a un double objet, l'un immédiat : l'honneur, l'autre dernier : les grandes œuvres. Celui qui excède dans la recherche des grandes œuvres est appelé présomptueux. Celui qui excède dans la poursuite des honneurs sera appelé ambitieux[2].

2. — Ici encore on distingue plusieurs modes. L'honneur étant un témoignage d'excellence, don divin conféré à certains hommes pour l'utilité de tous, la vertu, en ce qui le concerne, consiste à le référer à Dieu et à l'employer pour le bien de ses frères.

Il prêtera donc, de la part de qui le désire, à trois sortes de déviations.

La première consistera à désirer de l'honneur en témoignage d'une excellence qu'on n'a point. La seconde à le désirer pour soi seul, sans le référer implicitement ou explicitement à Celui qui y a droit en premier, comme source de toute excellence. La troisième à se complaire dans l'honneur comme dans une fin voulue pour soi, au lieu de l'orienter vers l'utilité commune[3].

Il est bien vrai que l'honneur est pour la vertu une sorte de récompense, en ce que les hommes, qui ne

1. IIa IIæ, *loc. cit.*, art. 2, cum resp. ad 3m.
2. IIa IIae, q. CXXXI, art. 2, cum resp. ad 1m.
3. *Ibid.*, art. 1.

peuvent rien de mieux pour elle, lui accordent ce témoignage. Mais le témoignage, par définition même, suppose une valeur antérieure à l'honneur rendu. C'est cette valeur qui en fait le prix. Donc, à la chose digne d'honneur l'homme vertueux a raison de tendre ; mais non à l'honneur laissé à soi [1].

Il est vrai aussi que le désir de l'honneur pousse à beaucoup de bonnes actions et en fait éviter de mauvaises. Mais cela n'est vrai, ou en tout cas cela n'est sûr que s'il s'agit d'un désir bien réglé ; car autrement, beaucoup de maux peuvent s'ensuivre. Aussi Salluste dit-il à propos de Catilina : « L'honnête homme et l'homme lâche désirent tous deux la gloire, l'honneur et le pouvoir ; mais le premier prend le bon chemin ; le second, manquant de talents vertueux, se réfugie dans le vol et l'injustice. [1] »

D. — La vaine gloire.

1. Ce que c'est que la gloire. — 2. Ce que c'est que la vaine gloire. — 3. La vaine gloire opposée à la grandeur d'âme. — 4. La vaine gloire et les vices capitaux.

1. — La grandeur d'âme, qui se tient dans les limites vertueuses à l'égard de l'honneur, rectifie l'âme à l'égard de son effet : la gloire.

La gloire est un certain éclat (*claritas*) dont jouissent, dans l'opinion, les personnes qu'on loue et qu'on honore. Qui dit éclat dit manifestation, donc largeur du milieu où le nom éclate. Une lumière vive est vue de loin et par beaucoup. A proprement parler, la gloire suppose donc la connaissance flatteuse et approbatrice du bien par un grand nombre « *On n'est pas glorieux auprès d'un seul* », a dit Salluste [3].

1. *Ibid.*, ad 2m.
2. Salluste, *Catilinar*, non remote a princ.
3. *Catilinar, loc. cit.*

Toutefois, dans un sens moins strict, la gloire peut consister dans la connaissance laudative de peu de gens, ou même d'un seul, ou même de soi seul, à savoir quand quelqu'un considère son propre bien comme digne de louange.

Or, qu'un homme sache ce qu'il a de bon et l'approuve, cela n'est pas un mal. Ce n'en est pas un non plus qu'il désire voir approuver ses bonnes œuvres : « *Que votre lumière luise devant les hommes* », a dit l'Évangile (*Mat.*, V, 16). L'appétit de la gloire ne dénomme donc point, par lui-même, un vice. Mais l'appétit de la gloire *vaine* en est un ; car désirer ce qui est vain est chose déraisonnable.

2. — Or, la gloire peut être vaine pour trois raisons. Premièrement, parce qu'on la cherche dans un objet qui ne la comporte point, comme s'il s'agit d'une chose caduque et fragile : telle la fortune. Deuxièmement, parce qu'on la demande exclusivement à ceux qui ne la détiennent point en premier, à savoir les hommes, dont le jugement est faillible. Troisièmement, parce qu'on ne l'oriente point vers sa vraie fin, qui est l'honneur de Dieu et le bien de ses frères : fins qui coïncident, vu que Dieu ne cherche d'honneur auprès des hommes que pour le bien des hommes.

On ne blâme donc point ceux qui ont « *souci d'un bon renom* », comme dit l'Apôtre (*Rom.*, XII, 17). Une gloire de ce genre est utile au sujet et utile à tous. Elle concourt à l'honneur du bien, qui est une force commune ; elle provoque le progrès par l'exemple ; elle invite à persévérer et à mieux faire encore celui que le témoignage public applaudit. On blâme seulement la volonté de la gloire pour elle-même, de la gloire qui n'en est pas, de la gloire non référée à ses fins ou puisée autre part qu'à ses vraies sources.

3. — Cette gloire-là est incompatible avec la gran-

deur d'âme ; car il n'est pas d'une grande âme d'estimer les petites choses assez pour en tirer gloire. Aussi a-t-on dit du magnanime : « Que l'honneur lui soit de peu »[1]. Et l'on n'exige pas moins qu'il estime petites les choses qui sont recherchées en vue de l'honneur : telles la puissance et les richesses.

De même, il répugne à la grandeur d'âme de se complaire glorieusement dans le témoignage des hommes, comme si cela était grand. Aussi est-il dit du magnanime : « Il n'a cure des louanges »[2].

L'opposition qui se montre ainsi entre la magnanimité et l'appétit de vaine gloire est à la fois en plus et en moins. En moins, parce que le glorieux estime ce qui n'est rien, ce que la grande âme méprise. En plus, parce que l'estimation du glorieux porte très haut ce qui le tente, et qu'il s'exalte ainsi en intention au-dessus de lui-même, alors que le magnanime, tout en recherchant de plus grandes choses, reste à sa place[3].

4. — L'appétit de vaine gloire a coutume d'entraîner beaucoup de vices. Par exemple la rébellion, la jactance, l'hypocrisie, la contention, la pertinacité, la discorde, la recherche des nouveautés.

A cause de cela, certains en ont fait un vice capital[4], à la place de l'orgueil qu'ils reportaient plus haut dans leur liste, disant de lui qu'il est le père de tous les maux, en tant que tout mal est une poursuite désordonnée d'une certaine excellence[5].

Cette opinion est de beaucoup la plus profonde, bien qu'elle n'ait pas prévalu auprès du grand nombre. Ce que recherche l'orgueil, à savoir l'excellence, doit lui

1. Aristote, *Ethic*, l. IV, ch. III, ante med.

2. Aristote, *Ethic*, l. IV, *ibid*.

3. IIa IIæ, Q. CXXXII, art. 2, cum resp. ad 2m.

4. Cf. Grégor. Magn. *Moral*, l. XXXI, c. XVII.

5. Cf. *infra*, p. 293.

paraître procuré avant tout par la gloire, qui est un témoignage des biens possédés ou censés possédés par les hommes, qui suppose donc ces biens et les couronne, qui est ainsi comme une excellence de l'excellence. Désirer indûment la gloire est donc un effet de l'orgueil et ultérieurement une source de beaucoup de vices. C'est donc bien la vaine gloire qui est l'un des vices capitaux. L'orgueil est pire, étant, lui, le père de tous[1].

E. — La pusillanimité.

1. La pusillanimité et la grandeur d'âme. — 2. Malice de la pusillanimité. — 3. La pusillanimité et l'orgueil.

1. — La pusillanimité est directement contraire à la grandeur d'âme, vu qu'elle se retire des grandes choses que le magnanime recherche. Elle peut tenir à l'ignorance où le sujet est de sa propre valeur ; à la paresse d'en juger ou d'en tirer les conséquences, à la crainte de déchoir là où il est armé pour vaincre.

2. — Une telle disposition est peccamineuse, quand elle est volontaire, parce que s'il est dans l'ordre de la nature, disait-on, de ne pas excéder son pouvoir, il l'est aussi de l'employer selon sa juste mesure. Tous les êtres, animés ou inanimés, en donnent l'exemple.

De même donc que la présomption a été jugée un vice opposé à la grandeur d'âme par excès : ainsi la pusillanimité lui est opposée par défaut, et elle est donc, elle aussi, un vice.

L'Évangile l'a visée en parlant du serviteur qui enterre l'argent de son maître, au lieu de le faire produire, et il la juge en concluant que le maître punira cette crainte servile[2].

1. IIa IIæ, Q. CXXXII, art. 4 et 5.
2. IIa IIæ, Q. CXXXIII, art. 1 et 2.

3. — On remarquera que la pusillanimité, bien qu'elle paraisse contraire à l'orgueil, peut parfaitement en provenir.

Il n'est pas rare qu'un homme soit si attaché à son propre sens qu'il se méprise lui-même, alors que les meilleurs juges le croient capable. S'il s'entête, il sera à la fois, sous divers rapports, orgueilleux et défiant de soi, orgueilleux et pusillanime. Aussi est-il dit dans les *Proverbes* (XXVI, 16) : *Le paresseux se croit plus sage que sept hommes proférant des sentences.* Et Grégoire le Grand dit de Moïse : « Il eût été orgueilleux, s'il eût reçu sans trembler le pouvoir sur une plèbe innombrable, et il eût été orgueilleux encore s'il eût refusé d'obéir à l'ordre de son Auteur. »

La résistance de Moïse et de tant de grands hommes, en face de rôles pour lesquels leur modestie ne se croyait point faite, n'était que le témoignage d'une conscience qui pesait exactement le fardeau. Elle n'allait pas jusqu'à la pertinacité, qui les eût rendus orgueilleux autant que lâches[1].

III. — LA MAGNIFICENCE

A. — La magnificence en elle-même.

1. La magnificence et la libéralité. — 2. L'objet de la magnificence. — 3. La magnificence et la richesse.

1. — On a rattaché plus haut à la vertu de force la vertu qui dirige les actions somptuaires. Le nom de magnificence lui est donné parce qu'elle fait grand, acceptant pour cela les grands frais. C'est donc une libéralité en grand, et à cause de cela elle ne concerne que secondairement le sujet lui-même.

En effet, ce qui est particulier est toujours petit par

1. *Ibid.*, art. 1, ad 3m et 4m.

rapport à ce qui est commun ; à plus forte raison par rapport à ce qui est divin. L'homme magnifique s'occupe donc tout d'abord des intérêts religieux ou publics. Il songe à soi seulement dans des circonstances qu'on peut appeler grandes soit par leur rareté, comme les noces, soit par leur permanence, comme les habitations[1].

2. — Le geste large du magnifique se fera reconnaître non en toute matière absolument, comme on l'a dit de la grandeur d'âme ; mais en toute matière extérieure, vu que la grandeur d'âme est relative à tout ce qui est grand, et que la magnificence est relative seulement, mais aussi universellement, à tout ce qui est grand *à faire*, en distinguant le *faire*, chose du dehors, de l'*agir*, chose intérieure et morale[2].

3. — Ce n'est pas à dire que le riche seul puisse être vertueux de cette façon ; car si l'homme magnifique est vertueux, ce n'est point parce qu'il *fait* grand, c'est parce qu'il *veut* faire grand. Or ce vouloir, sinon quant à sa matière, du moins quant à la disposition qu'il suppose, est à la portée de tous.

Quand donc le pauvre agit largement eu égard à ses ressources, son acte a une valeur de symbole, et il a tout le mérite des magnificences. C'est la veuve qui avec son denier « donne plus que tous les autres », donnant de son nécessaire. Pour que la réalité extérieure suive le geste et réponde au choix (*electioni*) il faut cet instrument appelé argent. Mais encore faut-il observer que les grandes choses peuvent être grandes absolument ou relativement. S'il s'agit de grandeur absolue, le pauvre n'est pas en état de s'y hausser. Au contraire, à l'égard de choses petites en soi, mais grandes relativement à un certain but, le pauvre peut

1. *Ibid.*, Q. CXXXIV, art. 1, cum resp. ad 3m.
2. *Ibid.*, art. 2, cum resp. ad 2m

agir largement, et par là se montrer, même extérieurement, magnifique[1].

B. — La parcimonie et la profusion.

1. La parcimonie et la magnificence. — 2. La parcimonie et la prudence. — 3. La parcimonie et l'avarice. — 4. Ce que c'est que la profusion.

1. — La magnificence a pour contraire la parcimonie. Non que l'homme parcimonieux se propose de petites choses, comme l'homme magnifique s'en propose de grandes. Tout le monde voudrait faire grand, s'il n'en coûtait rien. Mais alors que le magnifique accepte les grands frais en faveur des grands résultats, le parcimonieux se récuse, et à cause de cela prend son parti des petitesses[2].

Les petitesses dont on parle seront d'ailleurs absolues ou relatives, comme on l'a dit de leurs contraires. La parcimonie peut consister à donner beaucoup, si ce n'est pas encore assez, de même que la magnificence peut consister à donner peu, si cela est beaucoup dans l'occurrence[3].

2. — La prudence apparente de l'homme parcimonieux ne doit pas lui être comptée comme vertu ; elle est la marque de son vice. Discuter indéfiniment une dépense prouve d'ordinaire une attache excessive à l'argent[4].

3. — Il ne faut pas confondre la parcimonie avec l'avarice, bien que l'une et l'autre soient lentes et tristes dans la dépense. L'avarice est relative aux dépenses ordinaires ; la parcimonie aux grandes dépenses, qui impliquent difficulté particulière. D'où il

1. *Ibid.*, art. 3, cum resp. ad 4m.
2. *Ibid.*, Q. CXXXV, art 1 ; In IV *Ethic*, lect. 7.
3. *Ibid.*, ad 1m.
4. *Ibid.*, ad 2m.

suit que la parcimonie est un moins grand vice. Elle diminue un homme, mais ne le rend pas odieux; car elle empêche plus de bien qu'elle ne fait de mal aux autres[1].

4. — Son contraire est la profusion, qui dépense inutilement, c'est-à-dire au delà des nécessités de l'œuvre. Il faut l'entendre aussi relativement ; car on peut dépenser trop en dépensant peu, comme on peut ne dépenser pas assez en dépensant beaucoup. La raison, comme toujours, est la règle. La profusion est comme un feu qui au lieu de cuire et de réchauffer, consume. Aussi les Grecs l'ont-ils appelée βαναυσία ou ἀπυροκαλία; les latins *consumptio*[2].

IV. — LA PATIENCE ET LA LONGANIMITÉ

1. Définition de la patience. — 2. La patience et la force d'âme. — 3. Ce que c'est que la longanimité. — 4. La longanimité et la magnanimité.

1. — Saint Augustin a défini la patience « la vertu par laquelle nous supportons les maux d'une âme égale, c'est-à-dire sans nous laisser troubler par la tristesse, de telle sorte que nous ne désertions pas coupablement les biens de l'âme par lesquels nous parvenons au meilleur »[3].

C'est donc à la tristesse que s'adresse la patience pour la régler selon la raison. D'où l'importance de cette vertu, étant donné que la tristesse est une passion particulièrement efficace contre la raison, puissante pour déprimer et comme anéantir nos forces[4].

C'est parce qu'elle aide au triomphe de la raison dans la vie, que la patience est une vertu. On n'appellera

1. *Ibid.*, ad 3m.
2. IIa IIae. Q. CXXXV, art. 2.
3. August. *De Patientia*, cap. II, in princ.
4. IIa IIae, Q. CXXXVI, art. 1 ; art. 3 ; Q. CXXVIII, art. unic.

donc pas ainsi le support, quelque ferme qu'il soit, de maux qu'on n'entend tolérer qu'en vue d'un avantage indû ou de la satisfaction d'un vice. « Sont patients, dit encore Augustin, ceux qui aiment mieux souffrir le mal en ne le faisant pas que de le faire en ne le souffrant pas. Quant à ceux qui supportent le mal en vue du mal, il ne faut ni admirer ni louer leur patience, qui est nulle ; il faut plutôt admirer leur dureté. »[1] Le vrai patient est celui qui « *possède son âme* », selon le mot de l'Écriture, en présence de l'adversité, et qui la possède en vue du bien.

Pour la même raison, on ne manquera point à la patience en repoussant les maux au lieu de les souffrir, quand la raison le conseille. Toute vertu étant au service de la raison, on ne manque de vertu qu'en manquant de raison. Là où la raison veut qu'on frappe, patienter ce n'est plus patienter vertueusement ; ce n'est donc plus patienter au sens moral[2].

2. — Que la patience soit affiliée à la force d'âme, c'est ce qui est évident. En un sens, elle contribue à l'intégrer, en ce que sans la patience, il est impossible d'aboutir aux fins de la force. Comment souffrir la mort ou les plus grands périls en vue du bien, si l'on ne sait patienter sous le coup des douleurs que ces circonstances provoquent ? Mais la patience s'étend plus loin ; elle est requise tout au long de l'existence, et pour autant qu'elle déborde l'objet de la force, elle s'y rattache comme le secondaire au principal, vu qu'il est nécessaire de souffrir tout d'abord les grands maux, ensuite les petits, pour qu'en tout la raison triomphe[3].

Il faut noter pourtant que la force est surtout relative

1. *Op. cit.*, cap. v, *a med.*

2. IIa IIæ, *loc. cit.*, art. 4, ad 3m.

3. *Ibid.*, art. 4 ; Cf. Q. CXXVIII, art. unic.

à ce qu'on craint ; la patience à ce qui attriste. La force inspire donc plutôt l'audace ; la patience donne la résignation. Dans la vie, ces deux choses se mêlent ; mais l'analyse les distingue. C'est pourquoi il y a là deux vertus, bien que rattachées l'une à l'autre[1].

3. — On leur adjoint la longanimité.

Longanimité, c'est-à-dire patience qui porte loin, à savoir dans le temps ; patience qui est faite d'expectative, tolérant en vue de l'avenir les maux et les vices qui s'attardent.

Soutenir les maux présents en faveur de biens absents et toujours problématiques, cela n'est pas facile. Quand la raison le veut pourtant, la longanimité s'y emploie.

De plus, le fait pour l'objet de nos espoirs de s'enfoncer dans le lointain, est pour nous une cause de tristesse. « *L'espérance afflige l'âme* », dit le Proverbe (XIII, 12). Supporter ce genre d'affliction, c'est une patience spéciale, qui est bien nommée longanimité.

4. — Toutefois, prise par un autre biais, non plus selon qu'elle supporte, mais en tant qu'elle souhaite et espère des biens, la longanimité se rapprocherait plutôt de la magnanimité, dont elle constituerait le double. Ce que la magnanimité voit en grand et espère en grand, la longanimité le voit et l'espère en longueur de temps : c'est une magnanimité dans une dimension nouvelle[2].

V. — LA PERSÉVÉRANCE ET LA CONSTANCE

A. — La persévérance et la constance en elles-mêmes.

1. La persévérance et la force d'âme. — 2. La persévérance et les vertus diverses. — 3. La persévérance de la durée. — 4. Ce que c'est que la constance.

1. *Ibid.*, ad 2m.
2. *Ibid.*, art. 5.

1. — A la même vertu de force se rattache encore, par un nouveau lien, la persévérance. C'est bien la force d'âme qui soutient le sujet moral, quand il s'agit de garder longtemps et jusqu'au bout l'attitude vertueuse. Mais cette force s'appliquant à vaincre une difficulté spéciale : la longueur même du temps et la fatigue du vouloir, elle constitue une vertu spéciale.

2. — Qu'elle soit relative à toutes matières, cela ne s'oppose en rien à sa spécificité ; car ces matières diverses sont envisagées par elle sous un aspect qui lui est propre. Chaque vertu ne regarde que chaque objet, et bien qu'elle tende à s'y fixer, vu que la vertu, de soi, est stable (*qualitas difficile mobilis*), cela n'entre point dans son objet ; c'est une pure condition subjective. La persévérance, elle, en fait son objet spécial ; c'est une vertu qui regarde la fin[1].

3. — Quant à la longueur de temps nécessaire pour que la vertu qui se soutient prenne le nom de persévérance, cela dépend des occasions et des objets. Cela dépend aussi des manières de parler. On appelle parfois vertu l'acte de la vertu, comme quand on dit : La justice, c'est de respecter le bien des autres. Plus exactement, la vertu, c'est la disposition à de tels actes. Il peut donc se faire que quelqu'un veuille persévérer, se fixe en ce vouloir vertueux, et soit dit de ce fait, d'ores et déjà, persévérant, à savoir au point de vue de la disposition intérieure. Plus tard, peut-être, il cédera aux difficultés, et sa persévérance périra, ce qui ne l'aura pas empêchée d'être réelle.

Que si au contraire on regarde au fait, persévérer, être persévérant en ce sens-là, c'est aller jusqu'au bout de ce qui est entrepris, et alors la longueur de temps requise dépend de ce qui est en question. S'il s'agit de

1. *Ibid.*, Q. CXXXVII, art. 1, cum resp. ad 3m ; art. 2.

choses qui par nature doivent durer toute la vie, comme la charité, persévérer, ce sera être jusqu'à la fin charitable. S'il s'agit d'une entreprise particulière, comme une bataille, persévérer, c'est aller jusqu'à la victoire ou à la défaite irrémédiable.

C'est dans le premier sens seulement qu'on peut prendre le mot d'Augustin : « Nul ne peut être dit persévérant tant qu'il vit ; il ne l'est que s'il persévère jusqu'à la mort. »[1] Et c'est aussi dans ce même sens qu'il ajoute : « La persévérance ne se perd pas. »[2] Il faisait allusion au mot de l'Évangile (Matth., XXIV, 13) : « *Celui qui persévérera jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé.* »

4. — La constance coïncide avec la persévérance au point de vue de sa fin, qui est de maintenir l'attitude vertueuse jusqu'au bout de la vie ou de l'œuvre. Elle en diffère en ce que la persévérance se propose de vaincre la difficulté qui ressort de la durée même ; la constance celle qui ressort des empêchements extérieurs.

Un homme que ne décourage point la longueur d'un travail ardu est persévérant ; celui que ne découragent point des accidents survenus en cours d'action est constant[3].

Il suit de là qu'au point de vue de l'objet, la constance est apparentée à la patience, l'une et l'autre devant tolérer ce qui attriste ; mais leurs visées sont différentes, et, pour cette raison, la fin étant en tout le principal, la constance est liée plutôt à la persévérance, dont la fin est la même[4].

1. Saint Augustin, *De Perseverantia*, cap. I.
2. *Ibid.*
3. IIa IIae, *loc. cit.*, art. 3.
4. *Ibid.*, ad 1m.

B. — La mollesse et la pertinacité.

1. L'objet spécial de la mollesse. — 2. Nature de la pertinacité.

A l'opposé de la persévérance se placent, comme toujours, deux vices de sens contraire : la *mollesse* (*mollities*) qui se laisse écarter du bien par peu de chose ; la *pertinacité* qui entend y persévérer à contre-sens.

1. — La mollesse s'entend surtout et comme par antonomase de la lâcheté en face du bien à cause des voluptés dont on ne sait pas se passer, sans parler d'en vaincre l'attaque. C'est le cas des êtres efféminés, dont la constance est réduite à rien.

Cette matière spéciale, qui appartient de soi à la tempérance, est prise ici comme norme des lâchetés parce que c'est, par nature, celle qui offre à la vertu le moindre obstacle. « Il n'est pas convenable, a écrit Cicéron, que celui qui n'a pas été brisé par la crainte le soit par le désir, ni que celui qui s'est montré invincible au travail et à la douleur soit vaincu par la volupté. »[1] S'il est plus dur, comme on l'a reconnu, de résister à la douleur que de résister au plaisir, à plus forte raison à l'absence de plaisir, chose négative[2].

L'habitude des voluptés ou une complexion particulièrement faible sont à la base d'une telle mollesse[3]. Le bien en souffre en ce que premièrement on le délaisse pour le plaisir, dont on ne peut supporter l'absence. En second lieu, le labeur étant opposé au plaisir, qu'il tend à éteindre, les voluptueux sont incapables d'y persister.

1. *De Officiis*, l. I, in tit. *Vera magnanim.*
2. IIa IIae, Q. CXXXVIII, art. 1.
3. *Ibid.*, ad 1m.

Cette dernière disposition est le fait d'une certaine délicatesse morbide (*delicia*,) « qui ne sait pas même poser le pied à terre » (*Deut.*, XXVIII, 56) et qui ne saurait donc persévérer dans le devoir[1].

Toutefois, la mollesse ne s'entend pas exclusivement en ce sens voluptueux. L'amour du jeu, en tant que celui-ci est une détente de volonté, un repos, y entre aussi, et de même toute lâcheté en raison de laquelle on se montre incapable de soutenir l'effort vertueux[2].

2. — La pertinacité ou entêtement est à l'autre extrême. Elle est à la persévérance ce qu'est à la religion la superstition. La religion du devoir s'y corrompt. On s'en va tête baissée, abondant dans son propre sens, généralement par un orgueil têtu, et aussi par un amour désordonné de vaincre l'obstacle.

Par ce côté, la persévérance excessive va rejoindre la mollesse, qui ne sait pas résister à un plaisir. Les extrêmes se touchent[3].

1. *Ibid.*, ad 2m.
2. *Ibid.*, ad 3m.
3. *Ibid.*, art. 2, cum resp. ad 1m et 2m.



CHAPITRE XIII

LA VERTU DE TEMPÉRANCE

I. — LA TEMPÉRANCE EN ELLE-MÊME

A. — Généralités sur la tempérance.

1. La tempérance et la vertu en général. — 2. La tempérance et la force d'âme. — 3. Matière spéciale de la tempérance. — 4. Matière secondaire de la tempérance. — 5. La norme de la tempérance. — 6. La tempérance vertu cardinale.

1. — La quatrième des vertus cardinales porte un nom qui de lui-même ne désigne pas une vertu particulière. *Tempérer* notre action et nos dispositions intérieures, c'est-à-dire les mesurer selon les normes de la raison, c'est le rôle de toute vertu. Aussi la tempérance, prise en ce sens-là, est-elle une vertu générale, ou, si l'on veut, une condition générale des vertus.

2. — Mais le mot tempérance n'a pas que ce sens; on le prend aussi par antonomase, comme le mot force d'âme. Et de même que la force, en tant que vertu particulière, est relative aux grands périls, et surtout aux périls de mort : ainsi la tempérance est relative aux grandes délectations, et spécialement à celles du tact[1].

En effet, le mouvement des passions de l'âme est double. Elles poursuivent les biens corporels et sensibles; elles fuient les maux corporels et sensibles.

1. IIa IIae, Q. CXLI, art. 1 et 2; In III *Ethic*, lect 19.

Le premier de ces deux mouvements risque de s'opposer à la raison surtout par manque de modération ; le second surtout par manque de ressort. La vertu morale, quand elle s'applique aux biens poursuivis, est donc surtout modératrice ; quand elle s'applique aux maux qu'on redoute, elle est surtout une fermeté. Comme donc la force d'âme, qui implique fermeté, est surtout relative aux passions de fuite, à savoir aux craintes, et secondairement, en conséquence, aux audaces favorables au bien : ainsi la tempérance, qui implique modération, est surtout relative aux concupiscences et aux délectations ; secondairement et en conséquence, aux tristesses provoquées par l'absence des plaisirs[1].

3. — Si l'on ajoute : Les plaisirs du tact, comme à propos de la force on a ajouté : Les craintes suprêmes, c'est qu'il y a quelque chose de suprême, en matière de plaisir, dans les passions du tact.

Le plaisir suit la fonction et se gradue selon l'importance de cette fonction dans la vie organique. Plus la fonction est fondamentale ; plus elle est naturelle, c'est-à-dire proche de la constitution toute première de l'être, plus aussi, satisfaite, elle provoque de plaisir. Or les fonctions les plus naturelles, en ce sens-là, aux animaux, ce sont les fonctions de nutrition et de reproduction : les premières constitutives de l'individu, les secondes constitutives de l'espèce.

Le sens du tact y est directement intéressé ; car c'est par le tact que le vivant prend conscience de son état au point de vue nutrition, et par le tact aussi qu'il éprouve, dans l'acte de reproduction, la satisfaction de l'espèce. Ce sera donc avant tout aux plaisirs du tact que la tempérance sera relative.

4. — Mais ce qu'on vient de dire ne concerne que

1. *Locis supra cit.*

l'essentiel des fonctions. Il y a lieu de tenir compte de ce qui les accompagne et les rend plus délectables, par conséquent plus nécessaires à régler et à modérer vertueusement : par exemple, le goût et les odeurs pour les mets, la beauté et les ornements pour les sexes. Ici, les autres sens interviennent. Dans la mesure où ils se rapportent ainsi aux fonctions que la tempérance règle, ils seront, eux aussi, bien que secondairement, sujets de la tempérance. Dans la mesure, au contraire, où ils sont étrangers à ces fonctions, ils seront étrangers aussi à la tempérance en tant que celle-ci est vertu particulière[1].

5. — La norme générale de la tempérance, c'est le nécessaire vital. L'usage des biens ne doit-il pas se mesurer selon la fin à laquelle ces biens doivent satisfaire ? Or, les biens que la tempérance concerne ont pour fin la conservation de l'individu et de l'espèce. Leur bon usage consistera donc dans la satisfaction de cette double nécessité, sans oublier de la comprendre d'une façon large.

Le nécessaire, en effet, est double. Il signifie ce sans quoi une chose ne peut pas être, et il signifie ce sans quoi une chose ne peut pas être dans des conditions convenables. La vertu, chose morale, non métaphysique, ne peut pas concerner uniquement le nécessaire au sens strict. Aussi le philosophe a-t-il dit : « L'homme tempérant use des plaisirs en vue de sa santé, et aussi de son bien-être », c'est-à-dire de sa bonne disposition pour agir[2].

Quant à ce qui sort du nécessaire, il peut être ou con-

1. IIª IIæ, *loc. cit.*, art. 4, cum resp. ad 3m : art. 5, cum resp. ad arg. On notera les curieuses et profondes remarques de saint Thomas sur le rôle des divers sens dans la nutrition et la reproduction. Cf. In III *Ethic.* lect. 9.

2. Arist., *Ethic*, l. III, cap. XI.

traire aux dispositions heureuses dont on parle, et alors le sage s'en écarte ; ou simplement étranger à leurs exigences, et dans ce cas, l'homme tempérant en use modérément, suivant les occasions, les lieux et les personnes, selon toutes les circonstances dont la raison est juge[1].

D'un autre côté, pour juger de la convenance vitale, il ne faut pas avoir égard uniquement au corps, bien que le corps soit en cause d'une façon immédiate. On ne découpe pas l'homme. La raison, en réglant l'agir, doit faire état de tout. L'homme tempérant devra donc songer, en même temps qu'à sa santé et à son bien-être, à sa situation, à ses devoirs, à son milieu, bref à l'honnêteté sous toutes ses formes[2].

6. — La tempérance est placée parmi les vertus cardinales, parce que la modération nécessaire à toute vertu trouve en elle une matière toute spéciale.

L'antonomase se justifie en ce que les délectations du tact, que la tempérance règle, sont les plus naturelles au sens qui a été expliqué ; en ce qu'elles sont donc les plus difficiles à réfréner, les plus impossibles à écarter, celles où la raison a le plus d'occasions d'intervenir, celles dont les objets sont les plus nécessaires à la vie humaine[3].

De ce que les fonctions à régler ainsi sont corporelles et communes à tous les animaux, il suit précisément que l'œuvre de la raison y brillera davantage, atteignant un objet plus loin d'elle[4].

1. IIa IIæ, *loc. cit.* art. 6, cum resp. ad. 2m. Cf. Q. XIV *de Malo*, art. 1, ad 1m.

2. *Ibid.*, ad 3m.

3. *Ibid.*, art. 7 ; Q. I *de Virtutib.*, art. 12 ; ad 24m et seq.

4. IIa IIæ, *loc. ult. cit.* ad 1m.

B. — L'intempérance et l'insensibilité.

1. Ce que c'est que l'insensibilité. — 2. L'intempérance vice puéril et honteux.

La vertu de tempérance, prise en général, a pour ennemies l'*intempérance* d'une part, l'*insensibilité* de l'autre.

1. — Ce dernier vice n'arrête pas beaucoup le penseur ; il est peu répandu, pour les raisons qu'on touchait à l'instant. C'est pourtant bien un vice, ainsi que tout ce qui n'est pas selon la raison. Si la nature a lié certains plaisirs à certaines actions nécessaires, il n'appartient pas à l'agent moral de briser cet ordre, ni, par une prétendue abstinence, de frustrer la nature de son bien. Si donc quelqu'un repousse les plaisirs naturels par une sorte de haine, comme s'il les trouvait mauvais en eux-mêmes, il est coupable ; il offense l'ordre providentiel.

Cette sorte de culpabilité, du reste, est peu grave. Elle le devient si ce sentiment fait omettre un devoir important, comme l'entretien nécessaire du corps, la justice matrimoniale, et le reste.

Il faut se hâter d'ajouter que, le devoir étant sauf, s'abstenir des plaisirs en question peut être plus vertueux que d'en user même modérément, à savoir si le motif de cette abstention met en cause des biens supérieurs à ceux qu'on néglige.

Ne conseille-t-on pas souvent l'abstinence pour la santé ? A plus forte raison l'approuvera-t-on en faveur d'une victoire temporelle ou spirituelle, d'un bien public, d'une vocation particulière, comme une consécration spéciale à la science ou à la contemplation religieuse [1].

1. IIa IIæ, Q. CXVII, art. 1.

On reviendra d'ailleurs sur ce sujet à propos de la virginité.

2. — L'intempérance, elle, a été appelée un vice puéril, un vice honteux, parce qu'il paraît humilier la raison plus que d'autres. L'excellence de l'homme, qui le met au-dessus des animaux, souffre particulièrement d'un vice qui le ravale au niveau de la bête. « *L'homme étant en honneur*, dit le Psaume (XLVIII, 21), *ne l'a pas compris ; il s'est mis au rang des animaux sans raison, et il est devenu leur semblable.* »

De plus, la lumière de la raison, qui ne laisse pas de briller dans des actions même peu vertueuses, s'éteint presque complètement quand l'homme s'absorbe dans les délectations charnelles[1].

Pour ce motif, la raison de l'enfant n'étant pas développée encore, on lui compare l'intempérant, en ce que premièrement l'enfant va vers ce qui lui plaît, sans souci de ce qui est raisonnable ; deuxièmement l'enfant devient de plus en plus volontaire à mesure qu'on lui cède : ainsi la concupiscence. « Servez le désir, il devient habitude ; servez l'habitude, elle devient nécessité », a dit Augustin[2]. Enfin, le remède est le même aux vices puérils et aux vices de la chair : c'est la fermeté dans la répression des instincts et l'orientation de l'esprit vers la vie supérieure[3].

II. — LES CONDITIONS DE LA TEMPÉRANCE

A. — La honte vertueuse (verecundia)

1. La honte vertueuse et la tempérance. — 2. Quelles choses excitent davantage la honte. — 3. A l'égard de qui rougit davantage la honte. — 4. Ceux qui ne savent pas rougir.

1. *Ibid.*, art. 4.
2. *Confess.*, l. VIII, ch. v.
3. IIa IIæ, Q. CXLII, art. 2.

1. — L'exercice de chaque vertu suppose des conditions qui l'orientent vers son objet et la défendent de son contraire. A l'égard de la tempérance, une condition favorable qui à vrai dire la dépasse de beaucoup, puisqu'elle concerne toute vertu, mais qui entretient avec elle des rapports spéciaux, c'est l'honnêteté (*honestas*). Quant à la condition défensive, c'est une crainte vertueuse de la honte et par conséquent, ici, des fautes honteuses que prohibe la tempérance (*verecundia*).

Cette sorte de crainte n'est pas proprement une vertu ; car premièrement c'est un mouvement passionnel, non une disposition volontaire. Ensuite, la vertu implique perfection ; or la crainte suppose une appréhension du mal envisagé comme possible, comme difficile à éviter, ce qui n'est pas d'une disposition parfaite. Toutefois, c'est là une chose louable et grandement utile à la vie morale. En ce sens on peut la qualifier vertueuse [1].

2. — Que son action s'étende à toutes les occasions du mal, cela ne peut pas empêcher de la citer spécialement à propos de la tempérance. Le mot tempérance lui-même n'a-t-il pas été pris par antonomase ? On a dit de l'intempérance qu'elle est particulièrement honteuse, comme nous rapprochant de la bête : il n'est pas étonnant que la crainte des hontes s'applique particulièrement à son cas et que l'impudence (*inverecundia*) lui corresponde [2].

Il est bien vrai qu'on n'est pas toujours honteux des choses dans la mesure où elles sont vraiment honteuses. Il en est qui rougissent d'avoir bien fait; d'autres de manquer de fortune, de noblesse ou de pouvoir. D'autres rougissent du bien par crainte de se voir

1. *Ibid.*, Q. CXLIV, art. 1, cum resp. ad 1m ; Q. XXVI *de Verit.*, art. 6, ad 16m.

2. IIa IIæ, *loc. cit.*, ad 2m.

attribuer de la présomption, de l'hypocrisie, etc. D'autres enfin, et cela est fréquent, rougissent plus de petites fautes humiliantes que de vrais crimes. Tout cela s'explique par ce fait qu'on recherche l'excellence, et que celle-ci, bien qu'elle ne soit au total attribuable qu'à la vertu, peut convenir sous certains rapports ou paraître convenir à tout autre chose[1].

3. — La honte d'une faute ou d'une infériorité est naturellement d'autant plus grande que la personne du juge est d'un plus grand poids, ou en tout cas est réputée telle.

Cela peut provenir de plusieurs causes. L'homme d'un jugement droit et élevé, comme le sage et l'homme vertueux, doit nous impressionner davantage. A l'autre extrême, le tout petit enfant et l'animal, ou, à un autre point de vue, un complice, ne nous impressionnent pas du tout. Il en sera de même de ceux qui sont en état d'observer de près notre conduite, comme nos parents et ceux qui vivent avec nous, et, à l'inverse, des étrangers, des gens de passage.

D'un autre côté, la honte se complique par la crainte des effets qu'elle entraîne. A cause de cela, on aura plus de honte à l'égard des bavards et des moqueurs de profession (*irrisores, fabularum fictores*); plus de honte aussi à l'égard des hommes dont l'estime nous importe et nous sert, dont le mépris pourra nous nuire.

Cela est surtout vrai des gens qui ont de nous une bonne opinion et que frappera d'autant plus la chose honteuse. Les contraires s'accentuent l'un l'autre. Il en est de même de ceux qui sont pour nous des amis possibles et désirés, des bienfaiteurs en expectative : la honte s'accentue alors de la crainte de les perdre.

Cette seconde raison se relie à la première en ce qui concerne le prochain immédiat; car l'inconvénient

1. *Ibid.*, art. 2, cum resp. ad arg.

d'être humilié devant lui est durable ; il n'en est pas de même des étrangers [1].

4. — Cela étant, on peut prévoir quels sont ceux qu'on trouvera dépourvus de cette sorte de crainte. Ce seront d'abord les gens endurcis, parce que, à ceux-là, nulle honte n'est plus possible. On n'a plus rien à craindre en matière d'honneur, lorsqu'on ne rougit plus. De telles gens se glorifient plutôt de leurs vices. A l'opposé, les gens fixés immuablement dans le bien, autant que cela est possible aux hommes, sont moins portés à craindre des humiliations qu'ils espèrent ne jamais mériter. Cela est surtout vrai des vieillards. Toutefois, comme cette sécurité n'est jamais que relative, les plus avancés en âge et en vertu restent dans une disposition telle, qu'ils éprouveront de la crainte si l'occurrence survient [2].

On voit que la honte est surtout le fait de ceux dont la vertu est moyenne : trop amis du bien pour ne pas rougir éventuellement de son contraire ; trop exposés au mal pour ne pas en sentir l'effroi [3].

On voit aussi qu'en cette matière comme en toute autre, *la crainte est le commencement de la sagesse*, sans se confondre avec la sagesse. On n'est pas sobre ou chaste parce qu'on craint la honte qui s'attache aux vices contraires ; mais on y est, par cela, disposé. Ce sentiment, a dit Ambroise, « jette les fondements de la tempérance » [4].

B. — L'HONNÊTETÉ.

Selon toute l'ampleur de ce mot, l'honnêteté se con-

1. *Ibid.*, art. 3, cum arg. et resp.
2. *Ibid.*, art. 4 ; Cf. In IV *Ethic*, lect. 17.
3. *Ibid.*, ad 1m.
4. *Ibid.*, ad 4m ; Ambros. *De Offic.*, l. I, cap. XLIII.

fond, moralement parlant, avec la vertu elle-même. On sait que l'*honnête* s'oppose à l'*utile* et au *délectable*[1], et l'on appelle honnête ce qui est désirable de soi ; utile ce qui est désirable à cause d'autre chose ; délectable ce qui est désirable comme repos de l'appétit dans l'honnête. A ce titre, la vertu n'est pas de l'honnête achevé ; car elle n'est pas voulue pour elle-même à titre dernier : elle est le moyen de la béatitude, fin suprême de l'activité humaine. Toutefois, à son rang, elle est bien réellement voulue pour soi. Elle représente une valeur définitive, quoique partielle ; c'est de choses comme celles qu'elle nous procure, que la béatitude est faite, et ne procurât-elle point de béatitude plus ample, c'est encore elle qui serait le meilleur de la vie[2].

D'ailleurs, cette considération métaphysique doit céder ici à la pratique. Selon la teneur du langage courant, l'honnête, c'est ce qui est bon à vouloir aux yeux de la raison, par opposition à ce qui ne plaît qu'aux sens.

Ainsi envisagé, l'honnête est identique au bien, selon que le bien implique une beauté spirituelle digne d'honneur[3]. Comme donc les actes opposés à la tempérance ont été dits particulièrement honteux, on les dira spécialement déshonnêtes et leurs contraires spécialement honnêtes. L'honnêteté sera ainsi, par antonomase, synonyme de tempérance[4].

1. Cf. Ia Pars, Q. V, art. 6 ; IIa IIæ, Q. CXLV, art. 3.

2. IIa IIæ, Q. CXLV, art. 1, ad 1m ; Cf. In *Ethic*, l. I, lect. 9.

3. IIa IIæ, Q. CXLV, art. 2.

4. *Ibid.*, art. 4.

CHAPITRE XIV

LES ESPÈCES DE LA TEMPÉRANCE

I. — L'ABSTINENCE

A. — L'ABSTINENCE EN ELLE-MÊME.

1. Division de la tempérance en espèces. — 2. En quoi le manger et le boire concernent la moralité. — 3. Modération et abstinence. — 4. Le jeûne.

1. — Telle qu'elle a été envisagée jusqu'ici, la vertu de tempérance est un genre. Il faut la diviser en ses espèces. Quatre sont distinguées : l'*abstinence*, la *sobriété*, la *chasteté* et la *pudeur*.

2. — L'abstinence est la disposition par laquelle on s'*abstient* vertueusement de ce qui ne convient pas à la personne et aux circonstances en matière de nutrition.

Manger ou ne pas manger, cela ne dit rien, de soi, qui ait rapport à l'ordre moral. *Le règne de Dieu n'est pas dans le manger et le boire*, a dit saint Paul (*Rom.*, XIV, 17), ni davantage dans le fait de s'en abstenir, ajoute la glose augustinienne[1]. Les aliments sont comme un remède à l'affaiblissement et à la mort : pas plus que les remèdes ils ne concernent directement le moraliste. C'est une question d'hygiène[2]. Mais l'hygiène, comme tout le reste, étant soumise à la raison,

1. S. Aug. *Quæst. Evang.*, l. II, Q. XI, ante med.
2. IIa IIæ, Q. CXLVI, art. 1, arg. 2.

manger et boire, selon qu'il y a là un fait de raison, devient une question morale.

3. — On pourrait se demander pourquoi l'on place ainsi la vertu non dans la simple modération du boire et du manger, ce qui paraîtrait conforme à la notion de juste milieu constamment introduite dans les thèses; mais d'emblée dans la privation, telle que le mot abstinence la suggère.

La raison en est que la tempérance comme la force d'âme doivent redresser des passions violentes : la crainte d'un côté, l'amour des délectations sensibles de l'autre. Elles doivent donc tendre à une sorte d'excès, afin que l'équilibre de l'âme subsiste. Mais cet excès étant réglé par la raison demeure un juste milieu moral, et la théorie sans cesse reprise consiste précisément à distinguer ce juste milieu rationnel d'un juste milieu matériel, celui-ci jugeant l'objet en dehors des circonstances que la raison y découvre, ou en tout cas négligeant telles d'entre elles.

C'est ainsi que les Grecs, prétendant se conduire selon la raison, mais oubliant la propension de l'homme à la vie inférieure, négligèrent de mater les instincts, et, sous prétexte de vie intégrale, en arrivèrent aux pires décadences morales[1].

On appellera donc abstinence un usage vraiment raisonnable des aliments, comme on appellera chasteté (de *castigare*, châtier) un usage vraiment raisonnable des instincts de reproduction, parce que la raison, en pareille matière, consiste à retenir, à serrer le frein, au lieu de régler seulement l'allure.

Celui qui prétend se contenter de cette dernière attitude est vaincu d'avance. Ne pas se violenter, ici, c'est céder; ne pas ramer en arrière, c'est aller à la

1. *Ibid.*, ad 3m.

dérive. Or, plus on cède, plus le vice croît, de même que plus on résiste, plus la vertu devient facile. En d'autres termes, on doit opposer à la gourmandise, à l'alcoolisme et à leurs conséquences de tout genre non seulement une tempérance qui serait une absence d'excès ; mais une véritable *abstinence*[1].

4. — La question du jeûne se rattache à cette pensée, et bien qu'elle n'ait lieu d'être envisagée, quant à ses modalités, que par le théologien, elle n'est pas étrangère au philosophe.

Trois raisons justifient le jeûne. Premièrement la nécessité de refréner la chair, et par là de favoriser, avec les vertus, toutes les réalités individuelles ou sociales qui dépendent des bonnes mœurs. Deuxièmement, le jeûne permet à l'esprit de se dégager des sens et de vaquer mieux à la vie contemplative, science ou prière. Troisièmement, il répare les fautes en manifestant le repentir et en appliquant une sanction volontaire qui permettra de reprendre plus allègrement la vie morale[2].

La nature de ces raisons prouve que le jeûne, pris en général, est une prescription de morale naturelle, bien que les déterminations positives le concernant soient affaire religieuse[3].

La mesure, ici, sera de donner satisfaction à de tels motifs sans enlever à la prudence et aux autres vertus ce qu'elles requièrent. Au nom de l'hygiène, on fait la diète pour éviter des maladies ou pour se livrer à certains sports ; mais non pas jusqu'à altérer la santé. De même on peut et parfois l'on doit, au nom de l'hygiène morale, pratiquer le jeûne ; mais non pas jusqu'à offenser la moralité dans un autre sens. C'est

1. *Ibid.*, art. 2, cum resp. ad 2m.

2. IIa IIæ, Q. CXLVII, art. 1 ; In IV *Sent.*, Dist. XV, Q. III, art. 1, Qa 2.

3. IIa IIæ, Q. CXLVII, art. 3.

ce qui aurait lieu si l'on se refusait le nécessaire, par une espèce de suicide lent. « Il n'importe, a dit Jérôme, si c'est en peu ou en beaucoup de temps que tu te détruis. » Parlant de celui qui s'exténue de privations excessives, il écrit : « Il fait un holocauste d'une rapine. » C'est ce qui aurait lieu également si l'on se mettait par là dans l'impuissance de vaquer à ses devoirs individuels ou sociaux. Aussi le même auteur ajoute-t-il : « L'homme raisonnable déchoit de sa dignité quand il fait passer le jeûne avant la charité, les veilles avant l'intégrité du sens intérieur » [1].

B. — La gourmandise.

1. Définition de la gourmandise. — 2. Gravité de la gourmandise. — 3. Les sous-espèces de la gourmandise. — 4. La gourmandise, vice capital. — 5. Les vices issus de la gourmandise.

1. — A l'opposé de l'abstinence se rangent la gourmandise et l'ébriété.

Nommant l'excès et non pas l'usage, la gourmandise est évidemment immorale. Qu'on mange ceci ou cela, en telle ou telle quantité, rien ne s'y oppose si la raison est satisfaite. Fût-ce même trop, si le sujet s'y est trompé, il n'y a pas faute. Cela seul est gourmandise qui implique un excès voulu, en vue du plaisir du goût, relativement à la nourriture [2].

2. — La gravité de ce cas dépend de ce que la raison y relève. Si c'est la fin dernière de la moralité qui s'en trouve compromise, comme si, par gourmandise, un homme est prêt à faire quoi que ce soit, « *prenant pour Dieu son ventre* » (*Ad Philip.*, III, 19), évidemment le sujet est gravement coupable. Si au contraire on obéit

1. Cf. De Consecrationibus, dist. 5, cap. *Non immediocriter*. S. Thomas, *loc. cit.*, ad 2m.

2. IIa IIæ, Q. CXLVIII, art. 1 : Q. XIV *de Malo*, art. 1, 2 et 3.

sans doute à un désir mal réglé ; mais dont la déviation ne compromet aucune fin morale, une telle faute est vénielle de soi. Elle ne s'aggrave indirectement que par ses conséquences prévues et acceptées, conséquences dont il sera fait mention tout à l'heure.

Il y a même des raisons pour trouver ce péché-là moins grave que d'autres. Si on le considère en soi, on doit remarquer qu'il n'est relatif qu'au corps, et qu'il ne peut donc pas égaler les malices spirituelles. Si l'on songe au sujet, on doit se souvenir que la nécessité de s'alimenter prête à la gourmandise une occasion permanente, qu'il n'est au pouvoir de personne d'éviter, et que de plus le dosage rationnel d'une fonction de ce genre est fort difficile ; le discernement en est délicat, et l'entraînement vient vite [1].

3. — La gourmandise, sous-espèce de l'intempérance, a elle-même des sous-espèces.

Celui-là est gourmand qui mange sans avoir faim, avant le temps, s'administrant sans ordonnance de la nature ce *remède* à la défaillance corporelle dont on parlait.

Celui-là est gourmand aussi qui recherche le luxe des aliments plus que ne le comporte sa fortune, ainsi que l'ensemble des circonstances corporelles ou sociales où il se trouve.

Celui-là encore pèche qui mange trop, avec trop d'empressement, ou avec un souci excessif de la préparation de ses mets, comme s'il s'agissait d'une grande chose [2].

4. — La gourmandise est appelée un vice capital non à cause de sa gravité, qu'on a jugée avec indulgence ;

1. *Ibid.*

2. IIa IIæ, Q. CXLVIII, art. 4 : Ia IIæ, Q. LXXII, art. 9, cum resp. ad 3m.

mais à cause de ses conséquences, ou pour mieux dire des conséquences du sentiment qui la provoque, à savoir l'amour des jouissances corporelles. Tous les hommes souhaitant d'être heureux, et le bonheur impliquant la jouissance, il arrive aux hommes charnels de confondre la jouissance avec le bonheur, et, parmi les jouissances, de préférer celles du corps, dont les plus véhémentes sont celles que devrait régler la tempérance.

Une telle tendance doit provoquer une foule de fautes, et c'est pour cela que parmi les vices capitaux on place, à côté de la luxure dont il sera question plus loin, la gourmandise[1].

Il convient d'ajouter que la nutrition étant la fonction primordiale de la vie, l'amour de la jouissance n'est pas ici la seule cause d'entraînement. Un besoin vital vers lequel est orienté presque tout le labeur de la vie, selon le mot de l'Ecclésiaste (VI, 7) : « *Tout le travail de l'homme est pour sa bouche* », un tel besoin ne peut manquer de provoquer une foule d'excès. Raison de plus pour voir dans la gourmandise, qui s'y rapporte, non seulement un vice, mais une source de vices[2].

5. — Cinq de ceux-ci ont été nommés d'après Grégoire le Grand[3]. L'*hébétement de l'esprit*, provenant des fumées qui envahissent le cerveau par le fait d'une nutrition excessive. La *sotte joie* (*inepta lætitia*), à laquelle il faut joindre toutes les sautes de passion, filles d'un désordre sensitif que le jugement assoupi ne contient plus. La *verbosité* (*multiloquium*) dont la cause est pareille et dont les conséquences vicieuses se con-

1. IIa IIæ, *loc. cit.*, art. 5 ; Q. VIII *de Malo*, art. 1, cum resp. ad 6m, Q. XIII, art. 3 ; Q. XIV, art 1.

2. IIa IIæ, *loc. cit.*, ad 1m.

3. Greg. Magn. *Moral*, XXXI, 17.

çoivent. La *mauvaise tenue provoquant le ridicule* (*scurrilitas*) qui abaisse l'homme jusqu'au-dessous de l'être sans raison. Enfin l'*impureté corporelle* (*immunditia*) qui peut arriver à avilir le gourmand jusqu'à des situations innommables[1].

II. — LA SOBRIÉTÉ ET L'ÉBRIÉTÉ

1. Matière spéciale de la sobriété. — 2. Relativité de la sobriété. — 3. A qui convient surtout la sobriété. — 4. L'ébriété et la moralité. — 5. Gravité de l'ébriété.

1. — On ne distingue pas, en matière de tempérance, l'usage du boire pris en général de celui du manger; mais on envisage à part l'usage des liqueurs enivrantes, parce que la condition générale de modération imposée par la tempérance prend ici une valeur toute spéciale. L'abus, en ce cas, est plus grand en lui-même, parce que la raison en est plus profondément atteinte, et les conséquences portent plus loin. Aussi est-il dit dans l'Écriture : (*Eccli*, XXXI, 37). « *C'est la santé de l'âme et du corps qu'une boisson sobre. Beaucoup de vin bu, c'est de l'excitation, de la colère et beaucoup de ruines.* [2]»

2. — Quand on parle d'abus, il faut le comprendre, ainsi que toujours, relativement au sujet. Ce qui est modéré et par conséquent licite pour l'un peut ne l'être point pour l'autre, en raison de sa complexion particulière ou de telles circonstances extérieures[3].

3. — La sobriété est recommandable surtout à deux catégories de personnes : celles qui sont plus accessibles que d'autres aux effets de l'alcool, et celles qui

1. IIa IIæ, Q. CXLVIII, art. 6 ; Q. XIV *de Malo*, art. 4.

2. IIa IIæ, Q. CXLIX, art. 1.

3. *Ibid.*, art. 3.

ont à remplir des rôles où la clarté du jugement, la possession de soi sont spécialement nécessaires.

A ce dernier titre, les vieillards, les chefs, les hommes religieux, ceux qui sont préposés à l'instruction ou au gouvernement des autres doivent être particulièrement sobres. Le premier cas est celui des jeunes gens chez qui les passions fermentent, et des femmes, que leur faible complexion rend peu résistantes aux entraînements[1].

4. — L'ébriété, qui suit à l'usage immodéré des liqueurs enivrantes, n'est pas un vice par elle-même; c'est un état physique, état qui peut résulter d'une faute, mais aussi d'une erreur, d'une fatigue momentanée, d'une surprise. S'il y a faute, il n'en faut pas moins distinguer la faute elle-même et ses effets physiologiques. On a donné aux deux, en latin, le nom d'ébriété. En français, on distingue l'*ivrognerie* de l'*ivresse*. La première seule est opposée à la sobriété, par là à la tempérance[2].

5. — Sa gravité, lorsqu'elle est acceptée librement, en dehors de toute erreur, tient à ce qu'elle prive l'homme de l'usage de la raison, qui est en lui le moyen de la vertu et le frein des vices. C'est en cela qu'elle dépasse en malice la gourmandise, dont la raison n'est affectée, en général, que faiblement.

Il est bien entendu que les circonstances peuvent renverser le cas; mais il s'agit ici d'espèces.

Il ne s'ensuit pas que l'ivrognerie se range parmi les vices les plus graves. Qu'elle soit contraire à la raison à un titre spécial en ce sens qu'elle en suspend momentanément l'emploi, ce n'est pas à dire qu'elle soit contraire à la raison plus que d'autres. Cet emploi qu'elle

1. *Ibid.*, art. 4. In I *Timoth.*. cap. II, lect 2.

2. *Ibid.*, Q. CL, art. 1 ; Q. XIV *de Malo*. art. 4, ad 2m ; In III *Ethic*, lect. 12.

empêche pourrait être bon et utile ; il pourrait être aussi mauvais ou médiocre, tandis que l'emploi de la raison au service de Dieu ou du prochain est toujours excellent, et les emplois contraires d'autant plus graves. Il est donc moins coupable de paralyser pour un temps la raison que de l'employer mal, et bien que ce soit aussi mal l'employer que de trop boire, il n'y a pas de proportion entre cette déviation et une injustice grave ou un parjure[1].

III. — LA CHASTETÉ

1. La chasteté et la tempérance. — 2. La pudeur.

1. — La chasteté est une tempérance relative aux choses charnelles. Elle est distincte de l'abstinence et de la sobriété, qui règlent une fonction individuelle, elle-même imposant le joug de la raison à une fonction de l'espèce[2].

2. — La pudeur, qu'on a coutume d'en rapprocher, n'est pas une vertu proprement dite, mais une des conditions de la chasteté. Elle nous porte à rougir de ce qui provoque la honte. Or, rien ne provoque la honte comme les actes envisagés par la chasteté. C'est tellement vrai que ces actes, fussent-ils vertueux, y demeurent pourtant sujets. La raison en est que l'émotion sexuelle n'obéissant point à la raison comme nos membres, l'homme se sent dominé et rapproché ainsi de la bête.

Cette honte s'étend, d'ailleurs, en dehors des actes en question, à leurs annexes et à leurs signes : regards, contacts, manifestations diverses. La pudeur sera donc relative à tout cet ensemble de faits ; mais particulièrement aux derniers, qui se voient davantage[3].

1. IIa IIæ. Q. CL, art. 3.
2. *Ibid.*, art. 1, 2 et 3.
3. *Ibid.*, art. 4 cum resp. ad 3m.

IV. — LA VIRGINITE

1. Notion morale de la virginité. — 2. Légitimité de la virginité. — 3. La virginité et la multiplication de l'espèce. — 4. La virginité et le juste milieu vertueux. — 5. La virginité et le célibat non vertueux. — 6. La virginité vertu spéciale. — 7. La virginité et les autres vertus. — 8. La virginité et le mariage. — 9. La virginité et la fin du monde. — 10. Relativité des jugements de préférence en matière de virginité et de mariage. — 11. La viduité vertueuse.

1. — La virginité, dont le philosophe a lieu de s'occuper comme le théologien, prête à des déterminations importantes.

Trois choses viennent en cause à son sujet. Premièrement l'intégrité charnelle. Deuxièmement l'expérience de certaines délectations. Troisièmement un état de volonté au sujet des réalités de la chair.

De ces trois choses, la première est accidentelle à la virginité ; la seconde en est la matière ; en la troisième seulement elle consiste.

Si le mot vierge est employé pour signifier une intégrité matérielle, c'est que celle-ci résulte habituellement du refus d'éprouver les délectations ; mais qu'elle périsse pour une raison extra-morale ou vertueuse, la virginité vertu n'en sera pas atteinte, « non plus que par une blessure de la main ou du pied ».

L'expérience des délectations, si elle a lieu elle aussi hors le consentement volontaire, comme en dormant, ou par violence, ou par infirmité, demeure extra-morale, bien qu'elle soit matière morale.

Il ne faut jamais oublier que le moral et le volontaire coïncident. La virginité vertu n'est donc pas plus atteinte dans ce cas que dans le premier. Elle est atteinte seulement si l'on se propose d'éprouver ou si l'on consent à éprouver, par un moyen quelconque, une volupté de la chair. Aussi saint Augustin définit-il

la virginité « une volonté perpétuelle d'incorruption dans une chair corruptible »[1].

2. — Certains ont voulu prétendre qu'un tel propos était immoral. N'auraient-ils pas compris en quoi la moralité consiste ?

Être moral, c'est obéir à la raison. Or, quel est l'ordre voulu par la raison, à l'égard des objets de la vie ?

La raison veut qu'on subordonne les moyens à la fin ; qu'on en use donc selon qu'il convient à cette fin. Or, il y a dans la vie trois sortes de biens qui sont des fins à l'égard les uns des autres : les biens extérieurs, comme la richesse ; les biens du corps, comme la beauté et la santé, auxquels les premiers se subordonnent, et les biens de l'âme, parmi lesquels les biens de la vie contemplative : science, art, vie spirituelle en Dieu ont le primat, la vie active, individuelle ou politique, ne venant qu'au second rang.

Si donc il est reconnu qu'en tels cas et à l'égard de telles personnes, la virginité favorise la vie supérieure, rien ne peut la faire juger déraisonnable, ni par conséquent immorale. S'écarte-t-on de la droite raison pour user de ses biens en faveur de sa santé ou de son progrès intellectuel ? Pas davantage en s'abstenant de délectations corporelles, si une telle abstention profite à ce qui est un bien supérieur[2].

3. — Il est vrai que cette solution générale suppose mis à couvert tous nos devoirs. Or n'y a-t-il pas un devoir de procréer, comme il y a un devoir de s'alimenter, la procréation n'étant que la nutrition de l'espèce ? Fonder une famille paraît une condition normale

1. IIa IIæ, Q. CLII, art. 1 ; In IV *Sent*, Dist. XXXIII, Q. III, art. 1 *Quodl.* VI, art. 18.

2. IIa IIæ, Q. CLII, art. 2 ; In *Sent*, *loc. cit.*, art. 2 ; Q. XV *de Malo*, art. 2, ad 13m.

de la vie, et organiser l'abstention semble être, de la part du moraliste, une erreur grave.

La réponse est facile. Il y a deux sortes de devoirs : les devoirs individuels et les devoirs collectifs. Nul ne peut sans faute s'abstenir des premiers ; mais il n'en est pas toujours de même des seconds.

Beaucoup de choses sont requises à la vie collective auxquelles il est impossible à chacun de se livrer. Tous sont-ils laboureurs, soldats, magistrats ? Pourtant, tous ces rôles sont indispensables. Mais il est donné satisfaction à cette nécessité par le fait que l'un vaque à tel soin, l'autre à tel autre. Il serait donc coupable de ne pas s'alimenter ; mais il n'est pas coupable de ne pas procréer, si l'on a pour cela une raison suffisante. Car par le fait même que la procréation est à l'espèce ce que l'alimentation est à l'individu, il demeure prouvé que la procréation est un rôle d'espèce, donc un de ces rôles qu'on peut se partager, au lieu que chacun, cumulativement, les assume.

Ne serait-il nécessaire à l'humanité que de croître en nombre ? Il lui est nécessaire aussi de croître spirituellement, et bien que la famille y confère pour sa part, qui peut douter que dans des cas spéciaux, la virginité n'y concoure davantage, entièrement consacrée à la beauté de la vie et au profit des humains ?

Dans les armées, il en est qui gardent le camp, d'autres qui portent les enseignes, d'autres qui combattent de l'épée, et tous ces rôles sont nécessaires[1].

4. — On pourrait alléguer que la droite raison, en cette matière comme en toute autre, doit consister en un juste milieu plutôt qu'en une abstention totale. Mais il faut dire une fois de plus que le juste milieu de la vertu n'est pas un juste milieu matériel : c'est le point

1. IIa IIæ, Q. CLII, art. 2, ad 1m ; In *Sent. loc. cit.*, art. 2, ad 2m et 5m. In II *Ethic.* lect. 2.

précis déterminé par la raison. Si donc l'abstention totale est raisonnable, étant utile, c'est elle qui est le juste milieu.

Il en est comme de la magnificence, qui est extrême par rapport à la simple libéralité ; qui est pourtant vertueuse et respectueuse du juste milieu, demeurant raisonnable.

D'ailleurs, de même qu'être magnifique, ce n'est pas verser dans la folle dépense : ainsi être vierge, ce n'est pas repousser tout plaisir, mais seulement cette espèce de plaisir qui a coutume d'absorber et de dévoyer les hommes. A plus forte raison n'est-ce pas mépriser le plaisir en soi, ni encore moins les fonctions qui le procurent. Ce dernier état d'esprit serait ce qu'on a appelé *insensibilité,* vice opposé à la tempérance. La virginité s'en garde. Elle est donc, de tout point, vertueuse[1].

5. — On n'ira pas la confondre avec un célibat quelconque, par exemple celui qu'ont souvent poursuivi les lois[2]. Sauf le cas des vestales[3], l'antiquité offre peu d'exemples de virginité en vue du bien. Platon, un des seuls qu'on cite, paraît s'en excuser auprès de ses contemporains en sacrifiant à la Nature. Sans doute veut-il par là non déclarer un péché, mais céder à un préjugé pervers[4].

6. — Il est à peine nécessaire, après cela, de montrer dans la virginité une vertu spéciale. Elle se rapporte à la chasteté ; mais elle s'en distingue, ainsi qu'on vient de l'insinuer, comme la magnificence se distingue de la libéralité. A l'égard des mêmes objets, la chasteté est

1. IIa IIæ, *loc. cit.*, ad 2m.

2. Saint Thomas cite Valère Maxime (l. II, cap. IV).

3. Encore saint Thomas interprète-t-il le cas des Vestales comme un cas de superstition démoniaque. Cf. Q. XV *de Malo*. art. 1, ad 9m.

4. IIa IIæ, *loc. cit.*, ad 3m.

bonne, mais la virginité est excellente ; elle est une grande dépense de satisfactions sensibles, comme la magnificence est une grande dépense d'argent, et puisque la spécialité de l'effort, en matière louable, fait la spécialité de la vertu, la virginité est bien une vertu spéciale[1].

7. — On pourrait objecter que si la virginité est une vertu spéciale, tous y sont tenus, puisque chacun est tenu au bien sous toutes ses formes spécifiques, les vertus étant connexes. Alors, condamnerait-on le mariage ?

On a répondu plus d'une fois à des objections de cette forme. On a montré par exemple que le pauvre, qui ne peut exercer la magnificence, n'est pas pour cela privé de cette vertu pour autant qu'elle entre dans l'intégration du bien exigé de tous.

L'intégration des vertus, selon qu'elle qualifie l'homme de bien, se fait selon l'esprit des vertus, non selon leur matière. De même donc qu'un pauvre peut être magnifique et doit l'être en ce sens qu'il peut et doit être prêt à de grandes dépenses, si elles lui étaient possibles et requises : ainsi l'homme marié peut et doit avoir l'esprit de la virginité, en ce qu'il doit être prêt à la pratiquer, dans le cas où elle lui serait convenable. Il peut en acquérir ainsi tout le mérite essentiel, et n'est donc pas en état d'infériorité morale[2].

Il en est de même de celui qui s'était voué à la virginité et qui l'a perdue. Il peut la reconquérir au point de vue de l'essentiel, à savoir le bon propos vertueux, bien que le passé en tant que passé soit irréparable[3].

Toutefois, si l'homme marié n'est pas du tout nécessairement — même en matière de chasteté — inférieur à

1. *Ibid.*, art. 3.

2. *Ibid.*, ad 2m.

3. *Ibid.*, ad [illegible] et *locis supra* [illegible]

l'homme vierge, la virginité est pourtant, en soi, supérieure au mariage.

On en a dit déjà la raison. La vie active est inférieure, en soi, à la vie contemplative, comme plus éloignée de la fin de l'homme. Or, le mariage nous engage dans l'action par mille chemins. Prendre une telle charge, c'est se condamner à beaucoup de soucis. Soucis vertueux, sans nul doute; mais relativement inférieurs. La virginité permet de vaquer librement à la haute vie.

8. — De plus, le mariage, en ce qu'il y a de spécial à son cas, se propose comme but la multiplication de l'espèce, qui est un bien corporel. Les biens spirituels qui s'y joignent ne lui appartiennent pas en propre. Celui qui consiste dans la multiplication des âmes, à l'occasion de la chair, n'est un bien que secondairement, vu que le nombre n'est pas voulu pour soi, mais pour le meilleur épanouissement des qualités de l'espèce. Celui qui travaille directement, en soi et en autrui, à élever le niveau de l'espèce, lui est donc plus vraiment utile que celui qui s'emploie à la multiplier. Le nombre se tient du côté de la matière; la perfection concerne la *forme*, qui est ici l'*esprit*[1].

9. — Le lecteur remarquera que cette thèse, tout aristotélicienne en son fond, se rapproche assez curieusement d'une thèse de Tolstoï.

Examinant l'objection de Jean-Jacques, devenue si banale : Que tout le monde demeure vierge : que deviendrait le genre humain? Tolstoï entend ne pas se contenter de la réponse si solide de saint Thomas relative à la distribution des rôles sociaux, et sans laisser de répliquer, ainsi que tous : Que deviendrait le genre humain si tout le monde était soldat, tout le monde boulanger, tout le monde notaire..., il pousse plus loin.

1. *Ibid.*, art 4, cum resp. ad 3m et *loc. supra cit.*

Admettant l'hypothèse et supposant qu'en effet tout le monde choisît la virginité vertueuse, il ose dire : Tant mieux ! Non pas qu'il verse dans le pessimisme, extincteur volontaire de l'humanité ; mais il estime qu'une telle disposition généralisée prouverait l'avènement des fins morales qui sont la raison d'être du monde, et que le monde, alors, pourrait finir.

Pour lui, en effet, comme pour tous les chrétiens, le but de la vie est spirituel. L'activité matrimoniale, en tant qu'elle se distingue de l'autre, est matérielle, ainsi que saint Thomas le remarquait. Procréation ; dérivation des instincts charnels à l'usage des imparfaits : ce sont là des moyens. La virginité chrétienne est de l'ordre de la fin ; elle vise à l'établissement du règne de Dieu autant que le permet cette terre ; elle ne poursuit plus délibérément de fin charnelle. Après ce qu'elle cherche, il n'y a plus que le ciel. C'est un état de perfection, un essai de vie angélique pareille à celle dont l'Évangile a dit en parlant de ses élus (*Matt.* XXII. 30) : « *Neque nubent neque nubentur, sed sunt sicut angeli Dei* ».

Si donc tous en venaient là, le genre humain périrait sans doute ; mais on peut estimer qu'il aurait accompli son œuvre et serait mûr pour la récompense. Il aurait vaincu le péché d'origine, reconquis son Eden spirituel, retraversé la matière où il était tombé avec excès pour revenir au règne de l'esprit qui est le but de l'évolution terrestre.

La chasteté universelle et parfaite serait le signe le plus certain, quoique non pas toute la réalité du règne définitif du bien tel que le comporte notre condition. Et alors, le « parfait » pourrait venir.

Souhaiter, en ce cas, des mariages pour la continuation du monde, ce serait, en vue de la vie, sacrifier les raisons de vivre, *propter vitam vivendi perdere causas*.

Telle est la conception de Tolstoï. Et l'on peut dire

qu'elle est trop étroite et incomplète, mais non pas qu'elle soit fausse.

Ce qu'il faut y ajouter, selon saint Thomas, c'est que l'état de perfection n'étant pas perfection, mais orientation vers elle, et d'autre part les vues providentielles ayant assigné à l'humanité un certain développement numérique, requis pour sa pleine manifestation en valeur : il y aurait lieu, si les hommes en arrivaient tous, ou la plupart, à la préparation d'âme que suppose la virginité pour Dieu, non pas de laisser, sans plus, périr le monde ; mais de se demander : Le nombre des élus est-il complet? Le degré de valeur voulu par Dieu pour l'humanité terrestre est-il atteint? Dans ce dernier cas, on pourrait, en effet, laisser la race s'éteindre; mais dans le cas contraire, on devrait reconseiller le mariage dans la mesure nécessaire au salut de l'espèce.

Procréer deviendrait alors un dévouement. Les fins secondaires de l'union, relatives aux concupiscences charnelles, n'étant plus recherchées par personne, toutes les âmes seraient vierges, et l'absence de virginité dans les corps ne serait plus le signe d'une infériorité morale.

Ce cas théorique souligne ce qui ressortait déjà de la doctrine exposée, à savoir que la virginité de fait est supérieure ou inférieure selon les cas; que la virginité de cœur est seule supérieure de soi, et que c'est à cause de celle-ci que nous louons la première.

Dans la réalité, le partage se fait seul entre les élus de la virginité et les autres. Les nécessités de l'espèce trouvent à se satisfaire sans aucun sacrifice des *conseils*. De même que le Sauveur a dit à propos de la nutrition individuelle : « *Hommes de peu de foi, de quoi vous troublez-vous?* » — et cependant la nourriture est nécessaire ; mais Dieu y pourvoit par le devoir même : ainsi en est-il pour la nutrition de l'espèce.

Oublier la sensualité tant qu'on peut; ne pas se

marier si on le peut ; si on ne le peut pas se marier selon l'ordre, mais là encore oublier la chair le plus qu'on peut pour l'esprit — « *qui habent uxores quasi non habentes sint* » : telle est la règle de conduite avec laquelle se fera le mieux le monde.

L'humanité, vue du dehors, sera ainsi divisée en deux parts. Les uns, ne pouvant réaliser en eux-mêmes la vie parfaite qui représente le but, sacrifient à la chair selon la loi de Dieu, et par là, en vertu d'une disposition sage, contribuent au progrès à venir, leurs enfants devant recueillir l'espérance divine; rendre possible pour plus tard ce que leurs parents ne purent tenter, et réaliser en ce sens la parole du Maître : *Le royaume de Dieu est à eux*. A eux, c'est-à-dire en leurs mains, en tant qu'ils sont l'avenir. L'autre troupeau est formé de ceux qui embrassent la fin même, au lieu du moyen dilatoire, et qui, au lieu de former des enfants qui travailleront au royaume de Dieu, essaient de réaliser de suite, en eux-mêmes, le royaume de Dieu

On justifie souvent ce dernier cas en disant : Ceux qui choisissent ainsi sont utiles aux autres. Cela est vrai ; mais cette façon d'envisager la virginité est insuffisante ; exclusive, elle la diminue, faisant d'elle un moyen, alors qu'elle est une fin relative sans doute, mais supérieure à ce vers quoi l'on voudrait l'orienter.

La virginité n'est un moyen que par rapport à la charité intérieure, qui est perfection essentielle. Par rapport au mariage, elle est plutôt une fin, comme signe et approximation supérieure, en soi, de la charité parfaite.

Il ne faut donc pas dire : On conseille la virginité à quelques-uns pour qu'il y ait, grâce à eux, plus de saints mariages. Ce résultat est atteint subsidiairement ; il est voulu par la Providence ; mais l'ordre des fins exige qu'on dise : On *permet* le mariage afin que le monde, imparfait maintenant et livré à la chair, arrive,

par la chair même sanctifiée et contenue, là où d'emblée la virginité se plante, à savoir la recherche unique du royaume de Dieu par la charité.

En d'autres termes, le mariage, c'est le temps ; la virginité chrétienne, c'est l'éternité dans le temps. *Quæ sunt Dei, quæ sunt mundi :* tels sont leurs deux domaines. C'est ce qu'on entend quand on dit que la virginité anticipe sur le ciel et fait mener à ses élus une vie angélique.

10. — Toujours est-il que selon notre auteur, cette vue sur les troupeaux humains est extérieure et par suite faillible. On juge là du social. Il se peut que pour une part le moral renverse les termes, et que les deux troupeaux empiètent l'un sur l'autre par ce qui est de leur âme.

L'âme de la virginité déborde sur le mariage en ce qu'il y a des époux uniquement donnés à Dieu et à son œuvre; oublieux de ce qu'on appelle la seconde fin de l'union; renonçant en esprit à la concupiscence, au lieu de la satisfaire aux dépens des divins conseils. Et inversement, l'âme du mariage chrétien déborde sur la virginité en ce que celle-ci est prête au dévouement pour l'espèce, si cela était utile, si cela était appelé par l'esprit qui l'anime ; en ce qu'elle travaille d'ailleurs, par une action morale dont le mariage profite, à la procréation morale des enfants et à l'avenir moral de l'humanité.

La thèse de saint Thomas et la thèse de Tolstoï s'unissent ainsi, la première corrigeant la seconde et lui ôtant son air de paradoxe. Les Pères de l'Église, notamment saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin, sont la source d'où proviennent ces hautes notions, après saint Paul et l'Évangile.

11. — On ne doit pas oublier que toute la tradition chrétienne, et saint Thomas avec elle, a fait une place,

au-dessous de la virginité, mais avant la chasteté matrimoniale, à un état qui tient des deux sous divers rapports : la *viduité*.

La viduité vertueuse se rattache au mariage par le souvenir ; elle se rattache à la virginité par le refus d'engager de nouveaux liens, à condition que ce refus ait pour cause les motifs supérieurs qui font la gloire des vierges.

La virginité, disait saint Jérôme, a pour fruit cent pour un ; la viduité soixante ; le mariage trente.

Les motifs d'un tel jugement sont trop clairs pour qu'on y insiste. S'il est vertueux de s'abstenir dès le début, il est vertueux en proportion de s'abstenir désormais, lorsque la Providence a jugé bon de vous dégager elle-même. La viduité *vraie et désolée*, selon le mot de saint Paul : *quæ vere vidua est et desolata* (I *Ad Tim.*, V. 5) prend une couleur de sacrifice que son orientation vers le bien rend méritoire. Mieux vaut donner tout l'arbre en sa fleur ; mais son offrande après que la tempête l'a ravagé vaut mieux encore qu'une vertueuse possession de soi.

V. — LA LUXURE

1. Objet spécial de la luxure. — 2. Une erreur morale possible. — 3. Gravité de la luxure. — 4. La luxure vice capital. — 5. Les effets de la luxure.

1. — Le mot luxure, qui implique une idée d'excès, pourrait s'appliquer à bon droit à tous les débordements de l'âme ; mais comme il s'y ajoute l'idée d'une sorte de dissolution de l'âme dans le plaisir, il est pris par antonomase pour exprimer les débordements de la chair[1].

2. — Il faut se garder de confondre dans un même blâme tous les actes relatifs à cette délicate matière.

1. IIª IIæ, Q. CLIII, art. 1 ; In I *Ethic*, lect. 2

La nature ne fait rien de mauvais en soi. Le manichéisme moral est une erreur grave. Cela seul est peccamineux, en fait d'actes, qui est contraire à la raison, et la raison exige seulement que chaque acte humain soit orienté vers sa vraie fin et y emploie des moyens convenables.

Or la fin naturelle des actes en question est la procréation, nutrition de l'espèce. Comme donc la nutrition est une fonction bonne, étant indispensable au bien humain individuel : ainsi la procréation est une fonction excellente, étant indispensable au bien humain collectif. Et si l'on a jugés bons, en conséquence, les actes de la première espèce, pourvu qu'ils soient réglés conformément à leur objet, on ne peut refuser de déclarer excellents, au même titre et sous la même condition, les actes de la seconde espèce[1].

Il est bien vrai que leur véhémence trouble l'âme et tend à l'éloigner des biens supérieurs; mais cela prouve simplement que l'état où l'on s'y livre n'est pas de tous le plus parfait. Il n'y a pas que le mal qui empêche le parfait, il y a aussi le moindre bien[2].

Dira-t-on que l'excès sensitif provoqué par de tels actes est de soi contraire à la raison; qu'elle la lie momentanément à la manière d'une sorte d'ivresse, tellement que ni le cœur de prophètes, selon saint Jérôme, ni la pensée des philosophes, selon Aristote, ne peuvent vibrer sous son contact? Mais il faut se souvenir que le juste milieu de la vertu, invoqué ici, ne se prend point selon la quantité matérielle des délectations plus qu'il ne se prend de la quantité matérielle des objets. Il est marqué par la raison droite. L'abondance des délectations, si elle suit à un acte conforme à la raison, ne sort donc pas du juste milieu vertueux. Sans compter que

1. IIa IIæ, Q. CLIII, art. 2 ; Q. XV *de Malo,* art. 1.

2. IIa IIæ, *loc. cit.*, ad 1m.

la délectation prise en soi n'a rien à voir avec l'ordre moral, vu qu'elle résulte de dispositions physiques involontaires. Ce qui importe, c'est ce qu'en prend la volonté ; or rien n'oblige celle-ci à s'y livrer.

Quant à l'interruption de la vie rationnelle provoquée par ces actes, elle ne peut rien prouver contre eux, non plus que le sommeil ou une action véhémente quelconque. Le tout est de savoir si l'action entreprise est raisonnable ou non. Si elle l'est, la délectation l'est aussi, quoique extrême[1].

3. — En sens contraire, il faut peser la gravité de la luxure, là où il y a vraiment luxure, en songeant à l'importance des biens qu'elle atteint. Plus une chose est nécessaire, plus il est nécessaire de la bien régler, et plus il y a vice à ce que la raison en néglige les conditions. Or la fonction étudiée organise la conservation de l'espèce. La raison s'y doit donc d'une façon toute spéciale. Si elle permet des déviations, le sujet sera gravement coupable[2].

4. — La luxure est un vice capital pour la même raison que la gourmandise, à savoir parce que l'attraction des plaisirs auxquels elle cède a coutume d'entraîner les hommes à beaucoup de maux. Mais, ainsi qu'on l'a dit, le cas de la luxure est plus grave. Il est aussi plus riche d'effets, parce que les délectations charnelles sont les plus attirantes de toutes, premièrement à cause de leur véhémence, deuxièmement à cause de leur connaturalité. La luxure est donc un chef de vices plus haut gradé que la gourmandise[3].

Ses effets ordinaires sont la *cécité de l'esprit* à l'égard du bien ; la *précipitation* dans le conseil, ou pour mieux

1. *Ibid.*, ad 2m et 3m.

2. *Ibid.*, art. 3 ; Q. XV *de Malo*, art. 2 ; In Ia *ad Cor.* cap VII, lect. 3.

3. IIa IIae, *loc. cit.*, art. 4 ; Q. XV *de Malo*, art. 4.

dire l'absence de conseil, la violence des désirs passant par-dessus toute règle ; l'*inconsidération*, ou perversion du jugement par les exigences passionnelles ; l'*inconstance* dans les décisions vertueuses, qui provient de la même cause.

Cela pour l'intelligence.

A l'égard de la volonté, on mentionne l'*égoïsme*, qui fait de la volupté son tout et ferme le cœur à tout le reste ; la *haine de Dieu*, règle suprême suprêmement abhorrée de celui qui ne veut pas de règle ; l'*amour désordonné de cette vie* et la *haine de l'autre*, parce que l'attache aux plaisirs bas retire l'esprit des espérances spirituelles, et rend odieuse la mort, qui détruit ce en quoi l'on a mis son tout.

L'ordre entier des actes humains, intellectuels ou volontaires, se trouve ainsi vicié. Cela se comprend, si l'on songe à quel point la luxure se fait destructrice d'harmonie, fixant violemment aux objets sensibles toutes les facultés du sujet, comme si elle voulait « le faire devenir chair »[1].

VI. — LES ESPÈCES DE LA LUXURE

A. — La fornication.

1. Classification des espèces de luxure. — 2. Immoralité de la fornication. — 3. La fornication et le mariage.

1. — On distingue six espèces de luxure, qui se prennent de la diversité des objets et des cas, pour autant qu'ils impliquent une déviation particulière, au jugement de la raison droite. Or, la raison droite recherchant ici comme fin une procréation digne de l'homme, la première déviation consistera en un emploi de la fonction génératrice dans des conditions où la géné-

1. IIa IIæ, *loc. cit.*, art. 5 ; Q. XV *de Malo*, art. 4.

ration n'est pas possible. Ce seront les *vices contre nature*.

Si la génération est possible, mais non pas dans des conditions dignes de l'homme, le défaut pourra venir soit du côté de l'enfant, dont l'éducation et le bien à venir ne seraient pas assurés ; soit du côté d'autres personnes, à l'égard desquelles la justice ou les convenances rationnelles ne seraient pas sauvegardées.

Le bien de l'enfant exigeant le mariage, les relations hors mariage, entre personnes par ailleurs libres, constituera une espèce : la *fornication simple*. Les convenances rationnelles s'opposant aux mariages consanguins, l'*inceste* sera une seconde espèce. La justice invoquant le respect des contrats, l'abus d'une personne mariée constituera un *adultère ;* celui d'une fille en puissance de parents un *viol* (*stuprum*), et s'il y a violence, un *rapt*.

Quant aux actes secondaires en dépendance de ceux-ci, ils se rapportent à chacun d'eux et en empruntent la malice [1].

2. — Certains ont prétendu que la simple fornication est innocente, ne faisant injure, disent-ils, à personne ; ou qu'en tout cas elle n'est pas plus peccamineuse que la gourmandise, dont on a dit qu'elle est faute légère. L'acte en question n'est-il pas à l'espèce ce que la manducation est à l'individu ?

Ces raisons ne sont pas sérieuses. On vient de dire pourquoi la luxure est grave de soi (*ex genere*), grave par conséquent selon toutes ses espèces.

La fornication simple n'a de simple que le nom. Pouvant donner naissance à un homme, elle a le poids d'une vie, et si on la compare à la gourmandise, il faudrait prendre un acte de gourmandise qui engage, lui

1. *Ibid.*, Q. CLIV, art. 1 ; Q. XV *de Malo*, art. 3.

aussi, l'existence entière. Comme cela est rare, on dit, parlant en général, que la gourmandise est faute légère. Mais ici, c'est le cas universel; car la fonction génératrice tend de soi à former une existence, et s'il est vrai que, régulièrement parlant, elle ne peut, hors mariage, la fonder dans des conditions heureuses, on ne pourra plus dire que la fornication ne nuit à personne; on devra la ranger parmi les choses qui sont directement contraires à la vie humaine.

3. — Or, n'en est-il pas ainsi? Dans la nature, les espèces animales dont les petits ont besoin, pour grandir, des soins combinés du mâle et de la femelle, ne pratiquent point l'union de hasard (*vagus concubitus*) ; mais chaque mâle s'unit à une ou plusieurs femelles déterminées, comme cela se voit chez tous les oiseaux. Chez d'autres animaux, s'il n'en est pas de même, c'est que la mère suffit aux petits.

Dans quelle catégorie faut-il ranger l'homme, c'est ce qui ne peut être douteux pour personne. De vie extrêmement complexe, l'homme a besoin d'une longue formation, où le rôle du père et celui de la mère sont marqués avec évidence. La femme nourrit et soigne ; ses rôles sont surtout relatifs à la première enfance; mais l'homme, ensuite, beaucoup plus qu'elle, bien que ce soit avec son concours, doit éduquer, défendre, promouvoir la vie intérieure et extérieure de l'enfant, et pour finir l'établir dans une vie désormais autonome, sans pour cela lui devenir étranger, vu que pour l'enfant, jusqu'à la fin, le père travaille.

Il est donc contre nature que l'homme ait rapport à la femme et qu'il refuse de se lier à elle pour suivre les conséquences de son acte. Le mariage est de droit une condition de l'union. Le mariage, c'est-à-dire une union durable, sinon même permanente.

N'est-ce pas pour cela que, dans notre espèce, les

hommes ont si grand souci de la certitude de leur fruit? Cette inquiétude naturelle est le signe de leur rôle. Ils se sentent charge d'avenir. Or la certitude en question disparaît dans le cas des unions de passage.

Comme donc on appelle fornication précisément cette union que la nature bien jugée condamne, il faut l'appeler une faute grave. Ayant ainsi qualifié le vol, qui ne s'attaque qu'aux biens extérieurs, jugera-t-on mieux l'abus de « *quelque chose de divin* »[1], à savoir une espérance d'homme ?

On ne sera pas innocenté par ce fait seul qu'on aura pourvu de son mieux, heureusement peut-être, à l'éducation de l'enfant ; car la loi naturelle, comme les lois positives, se fonde sur ce qui a lieu habituellement, non sur ce que peut offrir une occurrence particulière[2].

B. — Aggravations spécifiques.

Si la simple fornication est ainsi une grande faute, à plus forte raison condamnera-t-on un acte qui atteint, en même temps qu'une progéniture possible, des personnes actuellement imposées au respect.

Une vierge en puissance de parents doit être respectée doublement : à cause d'elle-même, dont l'avenir matériel et moral peut être si profondément troublé par une faute, et à cause des parents, dont l'honneur et l'affection sont si gravement en cause.

On pourrait dire que ces considérations appartiennent à la justice, et que ce n'est donc pas la luxure même qui trouve ici une espèce nouvelle. Mais cela n'est pas rigoureux. L'injustice, jointe à l'impureté, la rend plus grave comme telle, et y introduit une malice spéciale.

1. Cf. Aristote, *De la Génération des animaux*, l. II, ch. III.

2. IIa IIae, Q. CLIV, art. 2 ; cum resp. ad 6m ; In IV *Sent.*, Dist. XLI art. 4, Qa 1 ; Q. XV *de Malo*, art. 1 et 2.

N'est-ce pas être plus dévoyé que de céder à la concupiscence tellement, qu'on offense à cause d'elle la justice[1]?

Il en sera de même en cas de violence. Outre sa malice propre, la violence, qu'elle s'adresse à l'intéressée ou à sa famille, prouve une concupiscence effrénée et crée de ce chef une espèce[2].

C. — L'adultère.

Ainsi que son nom l'indique, l'adultère implique la violation de la famille, que ce soit du côté de l'homme, ou du côté de la femme, ou des deux côtés à la fois.

Puis donc que la famille est de droit naturel, sa violation par l'adultère a tout d'abord la malice de la fornication, en ce que le délinquant use d'une personne qui ne lui est pas unie par mariage, contrairement à l'intérêt des enfants qui en peuvent naître. Elle y ajoute une malice nouvelle, en ce que le coupable use d'une personne mariée à un autre, contrairement à l'intérêt des enfants de cet autre. Il y a donc là aussi malice spéciale en matière d'impureté, donc une espèce nouvelle, dont on devrait parler plus amplement en traitant du mariage[3].

D. — L'inceste.

L'inceste, lui, tire sa malice de ce que l'union des consanguins répugne à la raison de diverses manières.

L'homme doit honneur à ses parents, et par suite à ses consanguins, qui en tirent de près leur origine.

1. IIa IIæ, Q. CLIV, art 6, ad 3m ; art. 7 ; Q. XV *de Malo*, art. 3.

2. *Ibid.*, art. 7 et *loc. supra cit.*

3. *Ibid.*, art. 8, et *loc. supra cit.*

C'est tellement vrai que les Anciens, au dire de Valère Maxime[1], ne permettaient pas aux fils de se baigner avec leurs pères. Des actes qui excitent tout particulièrement la honte ne conviennent donc pas entre de telles personnes.

En second lieu, ceux qui sont liés par des liens de parenté sont appelés à vivre ensemble. Si les mœurs et les lois leur permettaient de s'unir, l'humanité serait livrée encore plus qu'elle ne l'est à la concupiscence, et il s'ensuivrait de grands troubles. C'est pourquoi, chez les Juifs, ceux-là surtout étaient séparés, à ce point de vue, par la loi, qui étaient rapprochés par une cohabitation fraternelle.

Ensuite, ce qu'on donnerait, en ce cas, aux unions charnelles serait enlevé aux amitiés et à toutes les relations sociales. Les liaisons entre familles, par le fait des mariages conclus entre leurs membres, ne sont-elles pas un des plus puissants moyens, pour le corps social, de se donner une constitution solide et pacifique? Des étrangers qui deviennent parents parce que leurs parents se marient, cela vaut mieux que des parents qui se marient entre eux. Dans le premier cas, l'unité de la famille, sans se distendre, devient plus riche; dans le second, elle s'humilie et s'étiole.

Aristote ajoute cette quatrième raison que l'amour charnel, s'il s'ajoute, en le viciant, à l'amour naturel des parents l'un pour l'autre, risque de tourner à l'exaspération maladive. Les hommes ne sont-ils pas assez malades de ce mal-là[2]?

Il est bien évident que ces raisons générales ont plus ou moins de poids suivant qu'il s'agit d'une parenté plus ou moins prochaine. En ligne directe, leur valeur est absolue, et le vice qui les méprise est tellement

1. L. II, c. I.

2. *Ibid.*, art. 9 et *loc. supra cit.*; Aristote, *Des Animaux*, l. IX, cap. XLVII

odieux que les animaux mêmes en paraissent éprouver l'horreur.

Quant aux personnes qui ne sont parentes qu'en raison de parents communs, leur cas est différent selon le degré de la parenté ; mais aussi selon les temps et les lieux.

Il est évident qu'au début de l'humanité, il fallut bien marier des frères et des sœurs, et alors, les fautes mêmes, puisqu'elles étaient commises entre personnes aptes au mariage, n'étaient pas des incestes. Plus tard, la nécessité disparaissant et les raisons fournies à l'instant reprenant ou multipliant leur empire, on dut revenir aux unions normales.

Il n'en est pas moins vrai que les mœurs et les lois positives ont ici une action notable. Il faudra donc les consulter pour savoir si ceux qu'on dit parents sont parents ou non à l'égard d'un projet d'union. En ce cas seulement, et plus ou moins gravement, il y aura inceste[1].

E. — Les vices contre nature.

Enfin, la plus grave atteinte à la vertu de chasteté provient de ce que non seulement la raison n'est pas satisfaite dans l'usage d'une fonction naturelle ; mais de ce que cette fonction est faussée, se trouvant employée en dehors des conditions établies par la nature. Si par exemple on recherche le plaisir en dehors de l'union des sexes ; ou si l'on s'unit à un individu d'une espèce inférieure ; ou si un homme s'adresse à un homme, une femme à une femme ; ou si encore on emploie quelque mode monstrueux et bestial d'union, dans tous ces cas il y a crime contre la nature.

Il est certain, quoi qu'en pensent ceux qui ne réfléchissent pas, que *toutes* ces déviations, même la pre-

1. IIa IIæ, Q, CLIV, art. 3a.

mière, sont plus graves, à juger les choses en soi, qu'aucune de celles qu'on a précédemment nommées.

En effet, plus une chose est fondamentale et plus ses dépendances nombreuses, plus aussi sa corruption est grave. Or les fonctions naturelles sont ce qu'il y a de plus fondamental dans la vie ; la raison les prend pour base, et construit, par leur moyen, tout l'édifice de l'existence.

De même que tout l'ordre physique est fondé sur les propriétés naturelles des êtres, sur leurs rapports fondamentaux et sur leurs liaisons premières : ainsi tout l'ordre humain repose sur l'emploi rationnel de fonctions tout d'abord reconnues et laissées à elles-mêmes. Comme donc en matière de science, celui qui se trompe sur les principes commet une erreur plus grave que celui qui omet une conséquence plus ou moins lointaine : ainsi, en matière morale, celui qui pèche contre les déterminations toutes premières de la nature, représentées par les fonctions, commet une plus grande faute que celui qui en méconnaît plus ou moins l'emploi rationnel. Puisque c'est le cas des vices *contre nature*, il faut les placer au plus bas degré de l'échelle [1].

On voit que pour saint Thomas, la pensée du Cynique et les pratiques honteuses qu'on lui prête sont des aberrations même au point de vue de la philosophie pure.

Il n'est ni paix intérieure, ni travail, ni santé dont la préoccupation puisse permettre au sujet moral de troubler un ordre qui précède ses décisions ; qui leur est supposé ; qui appartient aux premiers éléments des choses, dont la raison ne peut que régler l'emploi, n'ayant pas le droit de remonter, aux dépens de l'ordre providentiel, au delà d'elle-même.

1. IIa IIae. Q. CLIV, art. 11 ; art. 12, cum resp. ad. 1er, 2e, et 3e.

Il est bien vrai que cette doctrine, dont nos médecins, même chrétiens, ont tant de peine à se pénétrer, suppose une conception spéciale de l'ordre universel, conception spiritualiste et hautement optimiste. Si le monde n'est qu'une mécanique cruelle entre les rouages de laquelle nous essayons de frayer le chemin de nos vies, il n'y a pas lieu à tant de respect. Tout ce que la raison croira utile à une meilleure et plus heureuse vie, c'est cela même qui sera le bien, qui sera l'ordre.

Mais si la nature vient de Dieu ; si l'homme a été remis tout formé, et divinement formé, aux mains de son propre conseil, il n'a ni à se refaire ni à se discuter. Il doit se prendre tel qu'il est et ne viser, au moyen de sa raison, qu'à tirer les conséquences de son être.

Or l'homme s'intègre, au point de vue existence, de ses facultés et de ses organes ; au point de vue actif, de ses fonctions. Toute fonction naturelle, comme toute faculté ou tout organe doit donc, en lui et surtout par lui, être respectée. La raison, qui lui rend possibles les déviations et les violations, ne l'y autorise pas. Nature elle-même, et outil supérieur au service de la nature, la raison ne doit pas se retourner contre cette *nature naturée* dont la *Nature naturante* est maîtresse.

CHAPITRE XV

LES VERTUS ANNEXÉES A LA TEMPÉRANCE

I. — LA CONTINENCE

A. — LA CONTINENCE EN ELLE-MÊME.

1. Distinction des vertus annexées à la tempérance. — 2. Diverses acceptions du mot continence. — 3. La continence et la vertu. — 4. Matière spéciale de la continence. — 5. Le sujet de la continence. — 6. Le rang de la continence parmi les vertus.

1. — La tempérance, ainsi que les autres vertus, a pour annexes les dispositions qui participent de sa nature sans atteindre tout à fait à ce qui lui est propre. Le mode rationnel qu'elle impose à ses objets, à savoir la modération, s'il est observé à l'égard de matières plus faciles, donnera lieu à des vertus qui seront à la première comme le secondaire au principal.

Or cela peut avoir lieu de trois manières. Premièrement, à l'égard des mouvements intérieurs de l'âme. Deuxièmement, à l'égard des mouvements et des actes du corps. Troisièmement, à l'égard des choses extérieures.

Si l'on regarde au premier cas, trois mouvements de l'âme sont à distinguer, en dehors des mouvements de concupiscence que la tempérance règle. Le premier est le mouvement de la volonté sous le choc de la passion, et ce mouvement-là est refréné par la *continence*, de telle sorte que le sujet, bien que subissant des assauts immo-

dérés en soi, ne laisse pas aller sa volonté. Le second mouvement est celui de la sensibilité exagérant l'espoir et l'audace, et à cela s'oppose l'*humilité*. Le troisième est la colère, que réfrènent la *douceur*, la *clémence*.

Si l'on regarde aux mouvements et aux actes corporels, c'est la *modestie* qui viendra en cause. Andronicus la divise en trois modes : Le discernement de ce qu'il convient de faire ou d'omettre, puis de l'ordre à y introduire, et cela persévéramment : c'est ce qu'il appelle le *bon ordre* (*bona ordinatio*) ; la décence des actions corporelles, qu'il appelle *ornatum* ; enfin, la convenance des discours avec ses amis ou avec son entourage : ce sera l'*austérité* ou *gravité* (*austeritas*).

Si l'on regarde enfin aux choses extérieures, une double modération est nécessaire. Modération à l'égard du superflu, par une vertueuse épargne (*parcitas*) ; fuite de la recherche relative à la qualité des choses (*simplicitas*)[1].

Saint Thomas, après avoir noté ces divisions, s'en écarte un peu pour rentrer dans la tradition de Cicéron, qui réunit sous le nom commun de *modestie* tout ce qui concerne les mouvements corporels, l'attitude à l'égard des choses extérieures, et aussi l'humilité, qui modère l'un des mouvements intérieurs mentionnés.

Le principe de cette dernière classification est celui-ci. *Modestie* vient de modérer, de même que *tempérance* de tempérer. La différence consiste en ce que la tempérance, vertu principale, modère les passions les plus véhémentes, et que la modestie, vertu auxiliaire, modère les passions moins actives. Suivant l'appréciation de chacun, on pourra donc soustraire à la modestie, pour en faire une vertu à part, ce qui paraîtra particulièrement difficile à modérer, quoique inférieur en difficulté aux voluptés que la tempérance règle.

1 Iª IIæ, Q. CXVII, art. unic.

Tel était, aux yeux de Cicéron, le cas de la *clémence*, qu'il unit à la *douceur*. Aussi en a-t-il fait une vertu à part. Tout le reste est pour lui *modestie*, sans préjudice de subdivisions possibles[1].

On voit assez qu'un tel classement contient une forte dose d'arbitraire. Saint Thomas l'accepte sur l'autorité de ses modèles : Cicéron, Macrobe, Andronicus, Sénèque. Il y inclut, ainsi qu'on le verra, beaucoup de richesses ; mais on peut penser qu'une méthode différente eût introduit ici plus de clarté. Le rapport est vraiment peu étroit entre l'humilité, la clémence, la simplicité des manières et la sobriété ou la chasteté.

2. — Le mot *continence* peut être compris de plusieurs façons. Deux principalement se partagent les auteurs et le langage.

On appelle continence l'abstention complète de tout plaisir charnel. Elle se confond alors avec la virginité ou la viduité vertueuses. Mais on appelle aussi continence la disposition par laquelle on résiste aux impulsions véhémentes du plaisir. C'est le sens d'Aristote et de beaucoup d'auteurs chrétiens.

3. — Comprise ainsi, la continence est chose vertueuse sans être dans le sens plein du mot une vertu. Elle affermit la raison contre la passion et la sauve ; mais ce salut *in extremis* n'atteint pas à la notion parfaite de vertu ; car l'appétit sensitif, que la vertu morale doit régler, demeure désordonné et mal soumis à ses normes. L'homme qui *se contient* au moment de mal faire est vertueux de se contenir ; on ne peut pourtant pas dire qu'il est purement et simplement en disposition vertueuse[2].

1. Cf. IIa IIæ, Q. CLX, art. 2.

2. IIa IIæ, Q. CLV, art. 1.

4. — On n'appellera pas continence, moralement parlant, la disposition à se contenir en toute occurrence même mauvaise. Se contenir au sens moral, c'est se garder à la raison, vu que c'est par la raison que l'homme est vraiment lui-même. Celui qui se retient de bien faire serait mieux dit s'abandonner. Au lieu d'un continent, c'est un obstiné dans le mal[1].

Si l'on applique spécialement le mot continence aux voluptés de la chair, c'est que premièrement il n'y a lieu de se retenir que là où la passion pousse à agir, non dans les occasions où elle retient elle-même, comme en cas de peur.

D'autre part, ce qui pousse en nous avec le plus de véhémence, ce sont les instincts fonciers, ceux qui répondent aux inclinations les plus naturelles, sur lesquelles tout le reste repose. Or, ce qu'il y a de plus naturel, en matière de tendances corporelles, c'est ce qui tient à l'alimentation, salut de l'individu, et à la procréation, salut de l'espèce. C'est donc à ces fonctions et à la seconde surtout, comme plus véhémente, que, par antonomase, la continence sera relative[2].

Encore réservera-t-on ce mot pour les mouvements de passion naturels à l'homme en tant qu'homme. On n'appelle pas quelqu'un continent ou réservé parce qu'il se retient de manger de la chair humaine ou de se livrer aux passions bestiales[3].

5. — La continence ainsi comprise aura pour siège non l'appétit sensitif, auquel il s'agit de résister, mais la volonté, qui résiste.

Puisque l'homme continent doit se garder contre un dérèglement sensitif, on ne peut pas dire que la dispo-

1. *Ibid*, ad 2m.

2. *Ibid.*, art. 2, cum resp. ad. arg.

3. *Ibid.*, ad 5m.

sition vertueuse dont il fait preuve se trouve précisément là où gît le mal. Si elle s'y trouvait, l'appétit s'en trouverait réglé, et il n'y aurait plus lieu à résistance. Comprendrait-on qu'une vertu laisse son sujet dans le même état que le sujet du vice contraire? Or, le continent et l'incontinent sont dans un état passionnel identique.

D'un autre côté, la continence ne peut pas être un état de la raison ; car là non plus il n'y a pas de différence entre les contraires. L'incontinent aussi bien que le continent sait ce qui est mal et le blâme en principe. En dehors de la passion, il le répudierait lui aussi. Mais il y a entre les deux cette différence que l'un choisit ce qui est bien, résistant à la passion, l'autre ce qui est mal, obéissant aux passions perverses. C'est donc la faculté du choix, siège du libre arbitre, qui est le siège d'une telle disposition. Or c'est la volonté qui choisit, bien que sous des influences diverses[1].

Précisément, ces influences qui sont d'une part les influences rationnelles, de l'autre les influences passionnelles, permettent au langage courant d'attribuer la continence à la raison et l'incontinence à la passion : mais il s'agit alors du moteur obéi, non du sujet immédiat, père de l'acte[2].

6. — Il ressort de ces explications que la continence est inférieure de beaucoup à la tempérance, puisque là où celle-ci met l'ordre, la première ne fait que résister au désordre.

L'homme chez qui la passion est jugulée en pleine résistance est moins soumis à la raison que celui chez qui elle est domptée, et puisque la vertu est chargée de faire pénétrer la raison dans l'homme, la continence

1. *Ibid.*, art. 3, cum resp. ad 1m.

2. *Ibid.*, ad 2m.

représente de sa part un effort violent ; la tempérance prouve son règne[1].

Il faut pourtant se garder, ici, d'une équivoque. Les désordres ou le calme sensitifs peuvent provenir de diverses sources. Ils résultent parfois de causes physiologiques, auxquelles la volonté n'est rien, ni ne peut rien ; ou encore d'occurrences extérieures également involontaires. En ce cas, la faiblesse de la passion diminue le mérite et sa force l'augmente, de sorte que celui-là sera réputé plus vertueux, toutes choses égales d'ailleurs, qui a été le plus troublé.

Mais le trouble en question, s'il s'agit de l'homme tempérant, est purement physique. Or, on a dit qu'un trouble physique est très compatible avec la vertu, même celle qui a pour siège le physique, attendu que le physique n'a rapport à la moralité que conjointement avec la raison, pour autant qu'il est mû, bien ou mal, facilement ou difficilement, par la raison[2].

Rien n'empêche donc qu'une sensibilité troublée au maximum soit soumise au maximum aussi à la raison, sa règle. Alors, il n'y a pas seulement continence, il y a tempérance parfaite.

Au contraire, il arrive que la faiblesse ou la véhémence des passions résulte de causes morales, et prenne par là un caractère moral. C'est le cas de l'homme qui, attaché fortement à la raison, voit diminuer d'autant les passions, auxquelles son âme est habituellement étrangère. Alors, le calme passionnel, bien loin de diminuer le mérite, l'augmente, et c'est là le cas normal[3].

1. *Ibid.*, art. 4, cum resp. ad 3m.

2. Cf. *supra*. Ch. VI, II, 1, p. 167.

3. IIa IIæ, *loc. cit.*, ad 2m.

B. — L'incontinence.

1. Nature morale de l'incontinence. — 2. Gravité de l'incontinence. — 3. Gravité comparée de l'incontinence et de l'intempérance. — 4. Un sophisme à éviter. — 5. L'incontinence plus guérissable que l'intempérance. — 6. Gravité comparée de l'incontinence et de la colère.

1. — L'incontinence, elle, prêterait à beaucoup de questions très importantes, si déjà on n'en avait traité à propos du libre arbitre[1].

Elle procède originairement du corps, puisque c'est la passion qui la cause ; mais cette cause corporelle ne lui fournit qu'une occasion, elle ne la détermine pas selon son essence morale.

Si la passion était si forte qu'on ne puisse pas résister, c'est que la raison aurait sombré, et alors, on ne serait ni continent ni incontinent, puisqu'il n'y aurait pas jugement et que la différence entre la vertu et le vice consistent dans une attitude différente à l'égard du jugement de la raison, que l'un suit et que l'autre déserte.

Mais si l'usage de la raison n'est pas suspendu, la résistance à la passion quelque véhémente qu'elle soit demeure possible, et c'est à la volonté rationnelle, non au corps, qu'il faudra attribuer qu'on y résiste en effet ou qu'on y cède[2].

Ce n'est donc que par à peu près qu'on a pu dire de certaines complexions qu'elles rendent incontinent *par nature*.

Les tempéraments prompts ou violents ont coutume de se jeter au plaisir avant toute délibération, et les tempéraments faibles y glissent en dépit de leurs délibérations vertueuses. Ce dernier cas est celui des

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, l. VI, ch. III.

2. IIa IIae, Q. CLVI, art. 1.

femmes, que leur débilité de complexion rend plus aptes à être conduites par leurs sentiments ou leurs désirs qu'à les conduire. A cause de quoi Aristote, exagérant d'ailleurs, a prétendu qu'elles ne sont ni continentes ni incontinentes, étant convenu qu'elles cèdent dès que la passion parle.

Mais ce ne sont là, encore une fois, que des observations d'analyste. Moralement, le tempérament ou le sexe sont occasion plus ou moins heureuse de moralité, et non cause suffisante. La vraie cause, c'est la négligence ou la fidélité de l'âme[1].

2. — Il suit de là que l'incontinent est coupable. Il l'est même doublement, en ce que d'abord il néglige la raison ; ensuite en ce qu'il se laisse aller à des délectations perverses.

Le cas, toutefois, n'est pas le même de l'homme qui se complaît dans des plaisirs irrationnels de soi, et de celui qui n'offense la raison que dans sa façon d'adhérer à des plaisirs nobles. Il y a là deux espèces de malice. A vrai dire, la dernière n'appartient pas proprement à l'incontinence, puisqu'il ne s'agit plus des choses de la chair[2].

3. — Que si l'on demande lequel est le plus coupable, de l'incontinent ou de l'intempérant, la réponse est facile, vu la définition de l'un et de l'autre. L'incontinent est celui dont la volonté cède à la passion ; l'intempérant est celui dont la volonté se résout contre la raison par le fait d'une mauvaise disposition habituelle. Or la passion passe vite ; l'habitude reste. La volonté qui cède à la première est donc moins tenace de soi que la volonté qui se livre à la seconde. De là vient que le faible ou le violent qui a cédé à la passion se repent

1. *Ibid.*, resp. ad arg.
2. *Ibid.*, art. 2.

aussitôt, tandis que le pécheur d'habitude est heureux de son acte, qui répond en lui à une sorte de nature. L'Écriture n'a-t-elle pas dit : « *Ils se réjouissent d'avoir mal fait ; ils exultent à propos des pires choses* » (*Prov.*, II, 14).

Or, c'est le poids du vouloir qui détermine le degré du bien ou du mal. L'intempérance habituelle est donc évidemment plus grave[1].

4. — Le fait que la conscience de l'incontinent est plus en éveil, l'autre plus assoupie et parfois presque morte, n'excuse pas le possesseur de cette dernière. Il y a deux sortes d'inconscience : celle qui précède l'inclination de la volonté et la cause ; celle qui la suit et qui l'a pour cause. La première excuse plus ou moins; la seconde aggrave le cas, prouvant une pire volonté.

Or l'inconscience du passionné est de la première espèce ; l'inconscience plus grande de l'intempérant est de la seconde. Le passionné est inconscient de ce qu'il doit faire tant que dure la passion ; l'intempérant tant que dure l'habitude. L'un cède au cas présent ; l'autre à une sorte de principe, jugeant bon, grâce à une habitude perverse, d'obéir sans règle à la concupiscence ; au besoin de l'exciter afin d'en jouir, et bien que ce soit de part et d'autre volontairement, sans quoi il n'y aurait pas faute, n'est-il pas clair que la volonté enfoncée dans le mal est plus coupable que celle qui se repent en quelque sorte d'avance ?

Aussi Aristote a-t-il comparé le cas moral de l'incontinent à un accès de fièvre ; celui de l'intempérant d'habitude à la phtisie[2].

5. — Il s'ensuit ultérieurement que ce dernier cas

1. *Ibid.*, art. 3 : Q. XXIV *de Verit.* art. 10.

2. Arist., *Ethic*, l. VII, cap. VIII ; S. Thomas, IIª IIæ, *loc. cit.*, ad 1m et 3m.

est le moins guérissable. Soit en ce qui concerne les jugements, soit en ce qui touche l'inclination de la volonté, il sera plus facile de redresser le passionné que le pécheur habituel, de même qu'il est plus facile de corriger une erreur d'application qu'une erreur de principe ; un mouvement soudain qu'une déviation acquise[1].

6. — On a demandé s'il est plus grave de céder à la colère qu'à la concupiscence. Cela dépend évidemment de beaucoup de choses. Si l'on regarde aux effets, on pourra dire que souvent céder à la colère est plus grave, parce qu'il s'ensuit du dommage pour le prochain. Mais si l'on regarde aux passions elles-mêmes, c'est le contraire qui est le vrai; car la concupiscence est plus désordonnée que la colère.

Il y a de cela plusieurs motifs. Premièrement, la colère participe d'une certaine manière la raison, vu qu'elle tend à repousser une injure qu'il serait bon de repousser en effet, si l'on suivait en cela la bonne marche. La concupiscence, au contraire, procède du sens et n'emprunte rien à la raison.

Ensuite, la colère est plus soudaine, et celui qui s'y trouve disposé est plus près de faiblir, plus excusé par conséquent, que ne l'est le voluptueux du fait d'une disposition semblable. De là vient qu'il y a plus de gens colères qui s'emportent qu'il n'y a de voluptueux qui vivent mal, toutes choses égales d'ailleurs.

Troisièmement, la colère cherche à éclater ; la volupté est insidieuse et veut l'ombre. Enfin, le voluptueux obéit au pur plaisir, alors que l'homme colère est poussé à ses écarts par une tristesse antécédente[2].

Il est vrai qu'il est plus difficile de lutter persévéramment contre la volupté que contre la colère, parce

1. *Ibid.*, ad 2m.

2. *Ibid.*, art. 4 ; Q. XXV *de Verit.*, art. 2 ; In VII *Ethic.* lect. 6.

que son action est plus continue ; mais à l'égard d'un acte en particulier, il n'en est plus ainsi, et ce sont les actes qui appellent les décisions morales [1].

II. — LA CLÉMENCE ET LA DOUCEUR

A. — La clémence et la douceur en elles-mêmes.

1. Leur distinction. — 2. Douceur, clémence et sévérité. — 3. Douceur, clémence et tempérance.

1. — La clémence et la douceur ne coïncident point. La première est une espèce de justice ; la seconde est une modération de la passion.

A l'homme clément, en effet, il appartient de ne punir que dans la mesure nécessaire, et d'incliner plutôt à l'indulgence. L'homme doux est celui qui, en toute rencontre, sait contenir la colère et ne pas manquer, à cause d'elle, à ce qu'il doit.

Mais puisque c'est en toute rencontre que la douceur agit, elle confère donc à la clémence quant à ses effets, bien qu'elle soit d'autre espèce [2].

Ce qui prouve bien cette différence, c'est la considération des contraires. La douceur a pour contraire la propension à la colère (*iracundia*). Le contraire de la clémence, c'est la dureté ou cruauté. « Celui-là est cruel, a dit Sénèque (*de Clementia*, II, 4) qui punit avec raison, mais sans la mesure de la raison ». Quant à celui qui fait souffrir pour le plaisir de faire souffrir, on peut l'appeler cruel ; mais on l'appellerait mieux brutal, ou féroce, comme étranger à l'amour naturel de l'homme pour l'homme [3].

1. IIa IIæ, *loc. cit.*, ad 1m.
2. *Ibid.*, Q. CLVII, art. 1.
3. *Ibid.*, ad 3m ; art. 3, ad 3m.

2. — Ce serait une erreur de croire que la douceur ou la clémence soient opposées à une juste sévérité. La douceur calme les colères irréfléchies ; elle ne mesure pas directement les sévices. Quant à la clémence, si elle veut rester une vertu, elle doit se régler selon la raison, et par conséquent laisser sa place à la sévérité quand celle-ci est elle-même raisonnable[1].

On disait cependant tout à l'heure que la vertu tend plutôt à la diminution des sévérités et des colères. La raison en est que la propension de l'homme, particulièrement quand il s'agit de soi, l'incite à l'exagération des injures, et que par conséquent la douceur a besoin d'être prêchée plus que son contraire.

Quant à la clémence en particulier, elle a pour rôle de corriger les sévérités excessives de la loi ; d'empêcher que le *summum jus* ne devienne la *summa injuria*, pour avoir négligé des circonstances favorables. Elle incline donc de soi au moindre mal. Elle est, en matière de peines, ce qu'est l'équité extra légale en matière de justice civile[2].

Toutefois, cette pesée rationnelle n'en épuise pas la notion. Il lui appartient plus encore de tempérer les sentiments intérieurs, de telle sorte que le pouvoir d'infliger des peines n'entraîne pas le juge à l'inhumanité. C'est par ce côté que la clémence, comme la douceur dont elle se rapproche tout à fait sous ce rapport, appartient à la tempérance[3].

3. — Ces deux annexes ont une importance moins grande, évidemment, que leur vertu principale. La volupté a plus de place dans la vie que la colère, et modérer l'usage des plaisirs, qui apparaissent à tant de

1. *Ibid.*, art. 2, ad 1m.

2. *Ibid.*, ad 2m.

3. *Ibid.*, art 3, cum resp. ad 1m.

gens le souverain bien, est plus nécessaire que de calmer le cœur sévère ou irrité.

Mais sous certains rapports la douceur et la clémence prennent une importance capitale. La première dispose l'âme à la vérité et à la justice, en procurant au sujet moral une pleine possession de soi. La seconde prouve l'amour de l'homme pour l'homme et tend à le développer, par où elle accède à la charité, qui est la vertu fondamentale[1].

B. — La colère.

1. La colère passion et la colère vice. — 2. La colère « antécédente » et la colère « conséquente ». — 3. Modalités de la colère. — 4. Gravité de la colère. — 5. Gravité comparée de la colère et des autres vices. — 6. Trois espèces de colère. — 7. La colère vice capital. — 8. Les effets de la colère. — 9. Le rôle vertueux de la colère passion.

1. — La douceur et la clémence ont pour contraires, respectivement, la colère excessive d'une part ; de l'autre la cruauté et l'inhumanité, dont on notera les différences.

Toute colère n'est pas blâmable. A parler avec précision, la colère nomme non un vice, mais un mouvement de l'âme (*passio*). Or s'il y a des mouvements de l'âme qui sont mauvais par leur nature, comme l'envie ; il y en a d'autres que leur objet ne détermine point à lui seul au bien ou au mal, sa généralité permettant l'un et l'autre.

Or, la colère est de ce dernier genre. Par excès ou par défaut, elle pourra prêter aux déviations ; mais elle n'est point, d'elle-même, une déviation. Il y a des colères vertueuses[2].

1. *Ibid.*, art. 4, cum resp. ad arg.

2. *Ibid.*, Q. CLVIII, art. 1 ; Q. XII *de Malo*, art. 1 ; In III *Sent.*, Dist. IX, Q. IV, art. 2, Q^a 2.

Il faut d'ailleurs se garder ici des équivoques. Les stoïciens et fort souvent, à leur suite, l'usage courant appellent colère ou, en général, passion, les mouvements désordonnés de l'âme. Dans ces conditions, il est bien évident que toute colère est un vice. Mais la pensée péripatéticienne, qu'Augustin approuve, nomme plus scientifiquement passions les affections de l'âme prises en soi, antérieurement à tout usage. Dès lors, ce serait une erreur grave et une sorte de manichéisme philosophique, d'appeler la colère un vice. Il en sera d'elle ce qu'on voudra, suivant qu'on lui appliquera ou non la règle rationnelle[1].

2. — Pour que celle-ci soit obéie, il faut évidemment qu'elle arrive à son heure, et c'est pourquoi on applique ici comme partout la distinction capitale de la passion *antécédente* et de la passion *conséquente*. La colère qui agit avant la délibération et sur elle, la fausse ; la colère qui agit après la délibération et selon elle, la sert ; elle peut ainsi devenir une force contre les vices, une véhémence vertueuse et utile.

« Il faut veiller souverainement, a dit Grégoire le Grand, à ce que la colère, prise comme instrument de vertu, ne vienne à dominer l'esprit, son maître. Qu'elle soit l'esclave prête au service, immuablement placée en arrière de la raison. »[2]

Il est certain que même ainsi, dans l'exécution, l'intervention de la colère tend à troubler l'esprit. Mais cela n'est pas un mal ; car pour exécuter, l'instinct est une force meilleure que la délibération rationnelle. L'artiste gagne-t-il à observer ses doigts quand il joue ? L'art ne délibère point, ainsi que l'a remarqué profondément Aristote. Il est pourtant impré-

1. IIa IIæ, *loc. cit.*, ad 1m.

2. S. Greg. Moral.

gné de raison ; mais la raison précède, organise, et s'efface [1].

La colère est donc un vice opposé à la douceur quand elle déborde la raison ; dans le cas contraire elle est un *zèle*.

3. — Or l'oubli de la raison peut avoir lieu ici de bien des manières. La colère en général étant un appétit de vindicte, on peut excéder, objectivement parlant, à l'égard de toutes les circonstances dont la vindicte est susceptible. On peut souhaiter punir ou voir punir celui qui ne le mérite point; dans une mesure où il ne le mérite point; ou encore hors de propos, en dehors des formes régulières, ou pour un but autre que celui auquel, légitimement, la vindicte tend : la conservation de la justice et la correction des fautes.

4. — Dans tous ces cas, la colère est de soi une faute grave, comme opposée à la charité et à la justice. Si elle est légère, c'est que souvent elle n'est pas pleinement réfléchie, ou que ses effets voulus sont de valeur négligeable.

Que si le désordre envisagé dans la colère se tient non du côté de l'objet, mais simplement du côté de l'appétit, comme si quelqu'un, sans vouloir rien d'injuste ou de méchant, se laisse aller à des violences de sentiments, de paroles ou de gestes : alors, c'est l'inverse qui a lieu. De soi, un tel désordre est peu grave ; il ne le devient qu'en cas de scandale, de violence intérieure ou extérieure tellement grande qu'elle nuise gravement aux rapports, à la santé physique ou morale du sujet [2].

5. — A ce dernier point de vue, à cause de sa violence et de sa soudaineté, la colère est chose pire que la concupiscence, ainsi qu'on l'a dit, et à plus forte raison

1. *Ibid.*, ad 2m.

2. IIa IIæ, Q. CLVIII, art. 2 et 3, et *cœt. loc. cit.*

que l'envie ou la haine. Mais à en juger par son objet, elle est moins grave qu'elles toutes.

En effet, la colère veut du mal à autrui comme l'envieux et le haineux ; mais pour un motif moins répréhensible. Le haineux veut le mal pour le mal ; l'envieux le veut par intérêt propre, par amour de sa propre gloire ; l'homme colère le veut par un désir de justice mal réglé. Or, il est pire de vouloir le mal pour le mal que de le vouloir pour un bien, et il est pire de le vouloir pour un bien extérieur, comme la gloire, que pour le bien de la justice, celle-ci fût-elle mal pesée ou mal comprise.

Quant au voluptueux, il poursuit, lui aussi, un bien ; mais un bien inférieur : le plaisir, et par ce côté son vice est plus honteux et plus grave [1].

6 — Trois espèces de colère peuvent être distinguées, suivant qu'on a égard à l'origine ou à la durée de la passion sous l'empire de causes diverses.

Il y a la colère prompte, causée par une irritabilité excessive, qu'un rien émeut. Il y a l'amertume persévérante, produite par une tristesse tenace de l'injure subie, tristesse qui rend à charge à lui-même (*gravis*) celui qui en souffre. Il y a enfin la rancune passionnée qui ne se satisfait que par la vengeance [2].

7. — La colère est rangée parmi les vices capitaux pour la même raison générale que toujours, à savoir parce que d'elle beaucoup de maux ont coutume de sortir.

Il y a de cela deux raisons. Premièrement, la colère prétend s'élever en faveur de ce qui est juste, écartant des *injures* au sens étymologique de ce terme. Or, le point de vue de la justice s'étend à une foule de choses

1. *Ibid.*, art. 4 ; Q. XII *de Malo*, art. 4.
2. *Ibid.*, art. 5 ; In IV *Ethic.*, lect. 13.

et provoque des sentiments nombreux. Une colère désordonnée trouvera donc une ample matière de vices. En second lieu, la colère est une violence, et toute violence déréglée est appelée à produire de grands maux. Un esprit hors de soi se précipite dans tous les désordres[1].

8. — Il y a cependant des effets particuliers qui suivent à la colère plus directement, parce qu'ils en sortent en raison de sa nature. En tant qu'elle est dans le cœur, la colère a pour filles l'*indignation*, mot que saint Thomas prend dans son sens étymologique, pour un refus d'honorer, et l'*agitation tumultueuse* de l'esprit (*tumor mentis*) qui fait retourner au dedans tout ce qui pourrait assouvir la colère.

En tant qu'elle cherche à s'exprimer, la colère a pour filles les récriminations, les clameurs, les paroles désordonnées et confuses, toutes choses que saint Thomas renferme dans le mot *clamor*, et d'autre part, plus gravement, contre le prochain ou contre Dieu : l'*injure* (*contumelia*) et le *blasphème*.

9. — Puisqu'on a dit que la colère, en tant que mouvement de l'âme, n'est pas peccamineuse par elle-même ; que seul son excès est blâmable, on devra reconnaître, au nom de la théorie du juste milieu, que le manque de colère, lui aussi, peut être un vice. « Une patience hors de raison, a dit Chrysostome, sème les vices, nourrit la négligence, et invite au mal non seulement les méchants, mais les bons eux-mêmes. »[2]

La colère qui entend éviter ces abus n'en est plus une : c'est un jugement, et son absence est évidemment une faute.

Qu'une émotion de la sensibilité l'accompagne, c'est une nécessité psychologique. Le contraire prouverait la

1. *Ibid.*, art. 6.
2. *Sup. Matth*, hom. II.

faiblesse du vouloir et accuserait, par voie de conséquence, celui qu'une occasion légitime d'émotion laisserait calme[1].

On a dit d'ailleurs que, gouvernée par la raison, la passion est utile. Ne serait-ce pas offenser la nature que de refuser l'emploi de ce qu'elle nous a donné avec sagesse[2]?

C. — La cruauté et la brutalité.

1. Nature de ces deux vices. — 2. Cruauté, clémence et miséricorde. — 3. Cruauté et brutalité.

1. — Comme opposées à la clémence et à la douceur, on a nommé la cruauté dans la répression et la brutalité ou férocité inhumaines. L'excès des peines infligées est proprement une injustice ; mais le sentiment de dureté qui en est cause, cela est inclémence et cruauté[3].

2. — Il est vrai que le langage oppose parfois la cruauté non à la clémence, mais à la miséricorde, à cause de la similitude des cas. Ce n'est là qu'une question de vocabulaire.

3. — Ce qui n'en est pas une, c'est la distinction à faire entre la sévérité excessive dans l'infliction d'une peine et l'inhumanité qui recherche le mal d'autrui sans excuse de justice apparente.

La férocité animale nuit sans jugement, par instinct ou nécessité vitale. L'homme qui nuit sans raison ressemble donc à la brute ; il paraît se nourrir de la peine d'autrui et renonce à la fraternité de son espèce. Au contraire, l'homme qui exagère les sévérités pèche sans

1. *Ibid.*, art. 8.
2. *Ibid.*, ad 2m.
3. *Ibid.*, Q. CLIX, art. 1.

doute, mais d'un péché qui garde un lien avec la raison, dont il ne fait qu'excéder la mesure.

Ce genre de faute est à la férocité ce que la malice humaine est à celle de la brute. C'est pourquoi les instincts féroces voisinent d'ordinaire avec les lubricités hors nature. Il y a là une sentine de vices qui ont pour extrême opposé les instincts vertueux surhumains, ce qu'Aristote a appelé vertus héroïques, ou divines ; ce que nous appelons, nous, les dons du Saint-Esprit. En effet, comme Dieu est au-dessus de la vertu, ainsi la bête est au-dessous du vice. A cause de cela, l'homme qui paraît dépasser la vertu de l'homme est appelé divin ; celui qui paraît descendre au-dessous de ses vices est dénommé d'après la bête[1].

III. — LA MODESTIE ET SES DÉPENDANCES

A. — L'humilité.

1. Notion et division de la modestie. — 2. L'humilité, son rôle. — 3. Étymologie du mot humilité. — 4. Absence de l'humilité chez Aristote. — 5. Notion exacte de l'humilité. — 6. L'humilité et la grandeur d'âme. — 7. Condition de l'humilité. — 8. Importance de l'humilité.

1. — On sait ce que saint Thomas, à la suite de Cicéron, a voulu attacher à ce mot : la modestie[2]. Il y voit une modération en matière moins ardue que les voluptés ou les colères. Et il y comprend la modération de notre désir d'excellence, par l'*humilité ;* la pondération de notre désir de connaître, par la *studiosité*, qui a la *curiosité* pour extrême ; la sage pondération de notre activité extérieure, soit dans les choses sérieuses, soit dans le délassement ; enfin la conve-

1. *Ibid*., ad 1m ; In VII *Ethic.*, lect. 1 et 6.
2. Cf. *supra*, I. A. 1.

nance de notre apparat extérieur, comme les vêtements et autres choses semblables.

2. — L'humilité est le contrepoids de la magnanimité. Notre âme ayant tendance à s'exalter aussi bien qu'à se déprimer, il faut d'une part qu'on modère ses espérances, sa confiance en elle-même et en tout ce qui participe sa faiblesse ; il faut d'autre part qu'on la relève de ses désespoirs et qu'on la mette au niveau de sa grandeur. La magnanimité, dont on a parlé plus haut, joue ce dernier rôle ; l'humilité est appelée maintenant à jouer le premier[1].

3. — Selon Isidore, le mot humble (*humilis*) viendrait de *humi acclivis*. Il signifie un abaissement volontaire et d'ailleurs raisonnable. L'attitude d'Abraham disant à Dieu : « *Je parlerai à mon Seigneur, quoique cendre et poussière* », en est une image parfaite. Il ne s'agit pas d'oublier que *l'homme ayant été mis en honneur*, ne doit pas s'abaisser au-dessous de lui-même[2].

4. — Aristote n'a pas nommé cette vertu. L'orgueil philosophique l'explique peut-être pour une part ; mais saint Thomas aime mieux donner de ce fait une explication bienveillante.

Le philosophe, dit-il, faisait de sa morale une amorce de sa politique. Les vertus étaient donc, à ses yeux, orientées vers la vie civile, et à ce point de vue, il n'y a lieu de considérer, en fait d'abaissement volontaire, que la soumission à autrui selon la loi. L'humilité devient alors un cas particulier de justice sociale. Elle reprend son autonomie quand la morale reprend la sienne par rapport à la politique.

Pour le chrétien, qui voit sous l'angle du divin ce que

1. IIa IIæ, Q. CLXI, art. 1, cum resp. ad 3m.

2. *Ibid.*, ad 1m.

d'autres laissent au relatif, elle consiste principalement dans un juste abaissement de l'homme devant Dieu, et, à cause de lui, devant ses frères[1].

5. — On parle souvent de l'humilité comme d'une attitude d'esprit, qui consisterait à ne pas s'élever intérieurement au-dessus de soi-même. A vrai dire, cette juste appréciation de soi est nécessaire à l'humilité; car sans elle l'homme ne peut mesurer ce qui le dépasse, ni par conséquent se défendre d'y aspirer, de s'y hausser par un élan intérieur déraisonnable.

Mais il ressort de cela même que l'appréciation dont on parle n'est pas proprement l'humilité; elle est sa règle. L'humilité est essentiellement un état de l'appétit, selon lequel on garde à l'égard de ce qui est au-dessus de soi une attitude raisonnable[2].

6. — Il n'est pas contraire à l'humilité de prétendre à ce qui vous dépasse, si l'on ne s'y hausse qu'en s'appuyant sur plus grand que soi, et dans la supposition de ce concours. Ce que nous pouvons par nos amis, ne le pouvons-nous pas d'une certaine façon par nous-mêmes[3] ? Ainsi, ce que nous pouvons par ce plus intime nous-mêmes qui s'appelle Dieu, nous le pouvons tout court et y pouvons donc prétendre. D'autant mieux qu'on grandit en valeur dans la mesure où l'on se soumet à Dieu[4].

7. — On a donc dit que c'est à l'égard de Dieu principalement que l'humilité refrène nos audaces intérieures. En un sens cela dit tout; car qui se tient à sa place à l'égard de Dieu ne déborde point par rapport à

1. *Ibid*., ad 5m.
2. *Ibid*., art. 2.
3. Cf. Q. CLVI, art. 2, ad 1m.
4. *Ibid*., Q. CLXI, art. 1, ad 2m.

ce que sa providence règle. Mais il faut préciser davantage.

Au sujet de ceux qui nous entourent comme au sujet de nous-mêmes, deux choses sont à considérer : ce qui est de Dieu et dépend de Dieu ; ce qui étant de l'homme est attribuable à l'homme. A l'homme revient, sans nul partage, tout ce qui est défectueux ; de Dieu vient, comme de sa cause première, tout ce qui est bon. « *Ta perte vient de toi, Israël ; de moi uniquement ton secours* », a dit le prophète (Osée, XIII, 9).

Puis donc que l'humilité est au fond relative à Dieu, elle exigera que chacun s'incline, soi, selon ce qui est de soi, devant le prochain considéré selon Dieu et en ce qui lui vient de Dieu. Par contre, elle n'exigera point que quelqu'un place au-dessous de ce qu'il y a de divin dans autrui ce qu'il croit reconnaître en lui-même comme provenant de la même source ; ni davantage qu'il traite comme inférieur ce qui, en lui, vient de l'homme, par comparaison à ce qui vient de l'homme, aussi, en autrui. Sans cela, chacun devrait se croire inférieur en tout à tous les autres, et une espèce de fausseté universelle sévirait.

Il est toutefois légitime et louable, étant donné nos propensions à l'orgueil, que nous considérions surtout, en autrui, le bien que nous n'avons pas, et en nous le mal que le prochain n'a pas. De telle sorte que nous penchions plutôt, par vertu, dans le sens opposé à celui où nous penchons par nature[1]. C'est de cette façon qu'ont agi les saints, sur le conseil de l'Apôtre : « *Jugez-vous supérieurs les uns les autres* » (*Philipp.*, II, 3).

Il ne faut pas pour cela laisser de garder son rang, quand l'utilité commune l'exige. L'humilité est chose du dedans ; elle ne doit se produire au dehors que sous le contrôle de la prudence. C'est pourquoi Augustin a dit

1. *Ibid.*, Q. CLXI, art. 3.

dans sa *Règle*[1] : « Que devant Dieu votre supérieur soit à vos pieds avec crainte », et plus loin : « Qu'il souhaite davantage d'être aimé de vous que d'être craint, *quoique l'une et l'autre chose soit nécessaire.* »[2]

8. — L'humilité ainsi comprise est une chose si importante qu'on doit la placer au-dessus de toutes les vertus *morales*, excepté la justice.

Les vertus théologales et les vertus intellectuelles dominent tout; car elles sont relatives : les premières à la fin ultime; les secondes à l'ordre des actions qui y conduisent, ordre qui est pris là dans sa source même. Puis, parmi les vertus qui régissent nos pouvoirs appétitifs pour les imbiber de raison, la justice a le primat, particulièrement la justice légale, parce que c'est elle qui imprime au vouloir la direction générale vers le bien. Mais après cela, l'humilité vient en tête, parce qu'elle fait qu'on demeure soumis, effectivement, à l'ordre rationnel des rapports soit à l'égard de Dieu, soit à l'égard des hommes, en un mot quant au tout de la vertu, chaque vertu morale particulière ne réglant l'appétit qu'en une matière spéciale[3].

C'est tellement vrai que tout péché peut être vaincu par l'humilité, et toute vertu effacée par son contraire. « Donne-moi deux attelages, disait Jean Chrysostome, l'un de l'orgueil et de la justice, l'autre du péché et de l'humilité : tu verras le péché dépasser la justice, non par ses propres forces, mais par celles de l'humilité, et tu verras l'autre attelage vaincu, non par la fragilité de la justice, mais par le poids et l'enflure de la superbe. Si donc, enchaînée aux délits, l'humilité court si facilement qu'elle distance la justice liée à la superbe, si tu la joins elle-même à la justice où donc n'ira-t-elle

1. *Epist.* 212, al. 109 *prope fin.*

2. IIa IIae. Q. CLXI, art. 3, ad 3m.

3. *Ibid.*, art. 5.

pas ? Elle s'élancera jusqu'au tribunal de Dieu, au milieu de l'assemblée des anges. »[1]

Ce n'est pas que le premier mouvement de l'âme, à l'égard des vertus, ce soit l'humilité : c'est la croyance au bien et le don de soi au bien. Aussi, en théologie, la *foi* informée par l'amour est-elle donnée comme le fondement des vertus. Mais ce premier mouvement positif vers le bien exige une condition négative : l'absence d'obstacle. Or c'est l'humilité qui lève l'obstacle, en ce qu'elle dépouille l'homme de cette attache diabolique à lui-même qui l'empêche de se donner à sa loi.

Par là, l'humilité est première, bien que le point de vue qui permet de lui donner ce rang soit secondaire par rapport à l'autre, qui se référait aux objets et aux espèces.

C'est à ce point de vue qu'Augustin s'est placé quand il a dit : « Penses-tu à construire un édifice en hauteur exalté : pense d'abord à son fondement d'humilité.[2] »

B. — L'orgueil.

1. La malice de l'orgueil. — 2. La pusillanimité par trop d'éloignement de l'orgueil. — 3. L'orgueil vice universel. — 4. Le siège de l'orgueil en nous. — 5. L'orgueil et la vérité. — 6. Réaction de la volonté orgueilleuse sur l'intelligence. — 7. Quatre espèces d'orgueil. — 8. Gravité de l'orgueil. — 9. L'orgueil le plus grand des vices. — 10. Les excuses relatives de l'orgueil. — 11. Ce qui aggrave au contraire l'orgueil. — 12. L'orgueil aggrave les autres vices. — 13. L'orgueil racine des autres vices. — 14. L'orgueil et le péché originel.

1. — L'orgueil est malicieux de la même façon et pour les mêmes raisons que l'humilité est vertueuse. La tendance qu'il exploite est naturelle; mais elle doit

1. Saint Jean Chrys. Hom V, de l'Incompréhensible nature de Dieu. Saint Thomas, *loc. cit.*, arg. 1 cum resp. ad. arg.

2. Saint Augustin, *De Verb. dom.*, serm, 10, cap. 1.

être réglée par la raison et se soumettre à Dieu, au lieu de prétendre s'y substituer en se préférant à lui, ce qui est une énormité morale, ou à ce qui participe de lui plus que nous, ce qui est, en réduction, le même vice.

L'orgueil est le singe de Dieu. En petit ou en grand, « il en essaie une imitation perverse ; car il hait, dit Augustin[1], l'égalité avec ses frères au-dessous de Dieu, et il veut imposer à ses frères sa domination à la place de Dieu, dont ses prétentions troublent l'ordre. »[2]

2. — Pour que l'ordre divin soit intact, il ne faut pas non plus qu'on s'abaisse déraisonnablement. Aussi y a-t-il un vice opposé à l'orgueil comme il l'est à l'humilité, celle-ci représentant le juste milieu raisonnable.

On veut parler d'une certaine pusillanimité qui ne se distingue de ce qu'on a appelé plus haut de ce nom-là que par son attitude spéciale.

La pusillanimité a été opposée à la magnanimité ou grandeur d'âme, en ce qu'elle nous retire des grandes choses auxquelles nous pouvons et devons prétendre. En tant que cette même disposition nous attache, ensuite, aux choses basses, à l'étroitesse de vie, à l'insignifiance et à l'inutilité, elle représente l'extrême opposé de l'orgueil, et n'est pas moins que lui peccamineuse. On en parle moins, parce qu'elle est moins fréquente et moins grave en ses conséquences[3].

3. — L'orgueil, lui, est si riche d'effets qu'on a pu le définir un vice universel. Non qu'il cesse d'être, en soi, spécial, opposé à une vertu spéciale ; mais ses retentissements peuvent aller partout, et cela pour deux motifs.

1. Saint Augustin. *De Civ. Dei*, l. XIX, cap. XIII.

2. IIa IIæ, Q. CLXII, art. 1, cum resp. ad 2m.

3. *Ibid.*, ad 3m.

Premièrement, en raison de sa nature même, en ce que toute déviation morale a pour cause la recherche mal réglée d'une certaine excellence. Puisque tel est le propre de la superbe, il sera toujours possible que ce qu'on désire coupablement soit désiré à cause d'elle. Deuxièmement, l'orgueil est père des vices en ce qu'il porte une foule d'hommes à mépriser la loi morale, par laquelle ils seraient écartés du mal, et à se placer comme au-dessus d'elle. C'est bien ce que dit le prophète au pécheur (*Jérém.*, II, 20) : « *Tu as brisé le joug ; tu as rompu les liens ; tu as dit : Je ne servirai pas.* »

On ne veut pas dire par là que cette diffusion de l'orgueil dans tous les vices et cette fécondité perverse qu'on lui prête soient fatales et constantes. Beaucoup d'hommes pèchent en beaucoup de choses sans que ce soit par orgueil. On peut transgresser la loi sans la mépriser. Il y a des péchés d'ignorance coupable et des péchés de fragilité, à côté des péchés de malice[1].

Comme pourtant l'orgueil a de quoi corrompre le bien lui-même en le dirigeant égoïstement vers ses fins, c'est à bon droit qu'on lui a attribué une malice universelle. « La superbe, a dit Grégoire le Grand, ne se contente pas d'éteindre une seule vertu (c'est ce qu'elle ferait par elle-même à l'égard de l'humilité) : elle s'érige contre tous les membres de l'âme, à la façon d'une maladie générale qui corrompt tout le corps. »[2]

Saint Augustin a dit lui aussi, dans sa *Règle*[3] : « Les autres vices s'attachent au mal, pour qu'il se fasse; l'orgueil s'attache au bien, pour qu'il périsse ». On peut prendre occasion de la vertu pour s'enorgueillir, autant que de toute autre excellence[4].

1. *Ibid.*, art. 2.
2. Saint Grégoire, *Moral.*, XXXIV, 18.
3. Saint Augustin, *Epist.*, 212, al. 109.
4. IIa IIæ, *loc. cit.*, ad 3m.

4. — Comme on l'a dit de l'humilité, l'orgueil a pour condition une certaine attitude d'esprit ; mais il est, essentiellement, une attitude de l'appétit volontaire ou sensible. Entre ces deux dispositions, un chassé-croisé s'établit. L'intelligence déviée dévie les sentiments et les vouloirs. La réciproque n'est pas moins fréquente.

5. — Ainsi s'explique l'immense tort que fait l'orgueil à la vérité.

En matière de spéculation, l'opposition est indirecte. Les hommes d'orgueil n'inclinant leur esprit ni devant Dieu ni devant les hommes, sont facilement fermés à la vérité intérieure et extérieure. Ils *n'inclinent pas l'oreille*, selon le mot de l'Écriture (*Eccli.*, VI, 34), et ne perçoivent point la *parole de doctrine*. *Sages et prudents* à leurs propres yeux, comme ceux dont parlait le Sauveur, ils se voient privés de ce qui est *révélé aux petits*, c'est-à-dire aux humbles (*Matth.*, XI, 25).

Que s'il s'agit non proprement de connaître la vérité, mais de l'aimer, en vue d'en goûter les fruits, c'est directement cette fois que l'orgueil s'oppose. Les orgueilleux, contents de leur excellence prétendue, dédaignent celle de la vérité. Ils la négligent, l'oublient, n'en concluent rien pour la pratique[1].

6. — Réciproquement, celui qui désire violemment exceller en arrive facilement à se placer en esprit au-dessus des autres. On croit facilement ce qu'on désire. Cette fausse estimation tendra en retour à enflammer encore l'appétit de gloire, et ainsi de suite.

Il est donc naturel que tout ce qui porte un homme à s'estimer au-dessus de soi le porte à l'orgueil, bien que l'orgueil ne consiste pas proprement dans cette estime. C'est pourquoi ceux qui aiment à considérer

1. *Ibid.*, art. 3. cum resp. ad 1m.

les défauts d'autrui deviennent vite orgueilleux. Mais aussi ceux-là aiment à considérer les défauts d'autrui qui sont déjà orgueilleux, selon ce mot de Grégoire, fruit de l'expérience universelle : « Les superbes ne considèrent point ceux qui sont au-dessus d'eux pour les suivre ; mais ceux qui sont au-dessous pour les vaincre. »[1]

7. — On peut tirer de tout cela qu'il y a quatre espèces d'orgueil. La première consiste à s'attribuer ce qu'on n'a pas, en raison de l'appétit désordonné de sa propre excellence. Orgueil d'esprit par conséquent ; mais qui a l'autre pour condition essentielle. La deuxième espèce consiste à s'attribuer à soi-même tout ce qu'on a, tandis que l'honneur en revient à Dieu ou aux autres. La troisième à s'en attribuer tout au moins le mérite, pensant n'avoir reçu que selon sa valeur ou son fait. La quatrième enfin à vouloir indiscrètement, pour ce qu'on a, être vu et glorifié par les hommes.

Au sujet de la première espèce, il faut noter que l'état d'esprit en question, qui consiste à s'attribuer ce qui revient à autrui et à Dieu, n'est pas proprement une affirmation. Celui qui dirait délibérément : Je ne dois rien à Dieu ni aux autres ne serait pas seulement orgueilleux : il serait menteur et blasphémateur s'il ne le croyait pas ; s'il le croyait coupablement, il offenserait la vérité divine et humaine. Mais celui qui sans rien affirmer dogmatiquement se conduit en pensée comme s'il croyait en effet ces choses, celui-là est l'orgueilleux.

8. — L'orgueil est une faute grave de sa nature. Il l'est en fait, s'il est posé dans son essence complète. Contempteur de l'ordre divin, puisque l'orgueilleux ne s'incline pas devant ce qui lui est supérieur dans la hiérarchie providentielle, ce vice dresse formellement

1. S. Grégor., *Moral.*, XXIV, 6. S. Thomas, *loc. cit.*, ad 2m.

contre Dieu le sujet moral. Il refuse sous l'un de ses aspects la régulation qui est le fond de toute moralité. Il ne peut donc être excusé plus ou moins que s'il est incomplet en soi, le consentement de la volonté faisant défaut partiellement à sa malice[1].

9. — Bien mieux, sous ce rapport précis, en tant qu'opposition faite à Dieu et à l'ordre de Dieu, il est le plus grand de tous les péchés.

Car dans le péché il y a deux choses : l'inclination de la volonté vers un bien créé et son éloignement par rapport au Bien incréé, qui est la règle morale. A ne considérer que la première de ces conditions, le péché d'orgueil n'est pas plus grave que beaucoup d'autres. Rechercher indûment sa propre excellence ne s'oppose pas au bien de la vertu autant, par exemple, que de s'approprier indûment le bien d'autrui. Mais par le côté où il fait injure à Dieu, ce qui est le point de vue essentiel du péché, l'orgueil prend une importance suprême. Dans ses autres fautes, l'homme offense Dieu ou par ignorance coupable, ou par faiblesse, ou par le désir de quelque bien. La superbe est contraire à Dieu directement ; elle refuse de reconnaître sa primauté et l'empire de l'ordre qu'il règle. Aussi Boèce dit-il : « Tous les autres vices fuient Dieu ; seul l'orgueil se dresse contre lui[1]. » C'est pourquoi l'apôtre à son tour écrit : « *Dieu résiste au superbe.* » (I *Petr.*, V. 5.)

Ainsi donc, s'éloigner de Dieu et de sa loi, ce qui est pour les autres péchés une sorte de conséquence, est pour celui-ci un principe constitutif (*per se ad ipsum pertinet*), et comme on doit faire plus d'état de ce qui est constitutif que de ce qui est conséquence, on doit dire, parlant en général et absolument, que l'orgueil est le plus grave des péchés[2].

1. IIª IIæ, Q. CLXII, art. 5.

2. *Ibid.*, art. 6.

10. — On pourrait s'étonner de cette sentence, en songeant combien les pièges de l'orgueil sont nombreux. On en trouve au carrefour de toutes les vertus, comme à celui de tous les vices. Et à coup sûr c'est là une excuse pour des chutes qu'il est permis d'appeler des surprises.

11. — Mais s'il s'agit de péchés délibérés, il n'en va plus de même. C'est à ce vice-là surtout qu'on pourrait appliquer le proverbe : *Errer est humain ; persévérer est diabolique*. Car s'il est difficile partout d'éviter des pièges, il est facile, ici, de résister à l'attaque ouverte. Qui peut refuser, froidement, de confesser son infirmité ? Qui ne se reconnaît *cendre et poussière ?* Qui ne sait que Dieu, au contraire, est notre tout, et que sa grandeur rend ridicule, autant que coupable, l'enflure d'un vain esprit? « *Comment ton esprit s'enfle-t-il contre Dieu ?* » s'écrie Job (XV, 13) Et qui enfin ne peut mesurer la misère de ce qui excite l'orgueil des hommes ? « *Toute chair est une herbe*, dit Isaïe (XL, 6) *et toute sa gloire est comme la fleur du champ* ». Et encore : « *Nos justices sont pareilles à un vêtement souillé* » (LXIV, 6).

Pour le moral comme pour tout le reste, aucun prétexte n'est donc laissé à l'homme de s'enorgueillir. S'il le fait, c'est par une méconnaissance profonde, grave par conséquent si elle est réfléchie, de sa condition en face de la vie et de Celui qui la règle[1].

12. — Que si l'orgueil est de soi un si grave péché, il est naturel qu'il communique sa malice aux autres. Un mensonge est une faute ; mais un mensonge fait par orgueil est une plus grande faute. L'homicide est un grand crime ; mais tuer par haine d'une supériorité est un plus grand crime, et ainsi du reste[2].

1. *Ibid.*, ad 1m.
2. *Ibid.*, ad 2m.

13. — Enfin, l'orgueil étant ce qu'il est : une offense toute directe à l'ordre moral, on doit le dire le premier de tous les péchés non seulement en gravité, comme on vient de l'expliquer, mais selon l'ordre de causalité. C'est une racine universelle.

On ne veut pas dire par là que l'orgueil, en tant que péché particulier, est inclus dans tout péché, ni que tout péché en provienne. Ce qu'on veut noter, c'est que sa fin particulière : la recherche indue de l'excellence, est le motif général qu'on retrouve distribué et spécialisé dans chaque vice et dans tous les vices.

Pourquoi pèche-t-on, sinon pour exceller, soi-disant, en quelque chose ; pour enrichir son être ; pour lui procurer, par un faux amour de soi, quelque perfection prétendue ou le guérir de quelque manque ? La recherche propre de l'orgueil est donc, au fond, la recherche de tout péché, bien que tout péché ne se la propose pas comme fin particulière. L'orgueil est donc, par ce biais, le premier de tous les péchés, et, selon l'ordre d'intention, leur principe.

Que si l'on parlait des réalisations, c'est à la cupidité qu'on accorderait le principat ; car c'est l'argent mal gouverné qui est le moyen universel et comme le nourricier des vices[1].

On retrouve ainsi l'opinion relatée plus haut, d'après laquelle ce n'est pas assez d'appeler l'orgueil un vice capital. Il est bien pire, puisqu'il est le père de tous. « La superbe, dit Grégoire le Grand, est la reine des vices. Quand elle possède pleinement le cœur vaincu, elle le livre bientôt aux sept vices capitaux, ses lieutenants, afin qu'ils le dévastent. De là procèdent les multitudes des vices »[2].

1. *Ibid.* art. 7 ; Iª IIæ, Q. LXXXIV. art. 2 ; Q VIII *de Malo*. ad 1m et 16m.

2. Saint Grégoire, *Moral.*, XXXI. 17.

14. — On ne s'étonnera pas après cela de voir saint Thomas théologien affirmer que le péché d'origine, devenu péché de race par solidarité de tous les hommes avec leur principe, fut avant tout un péché d'orgueil. Bien des mouvements de l'âme, dit-il, y concoururent; mais il s'agit du point de départ, et il lui semble que tel il fut.

L'homme prétendit se suffire à lui-même ; se dépasser lui-même, par conséquent, en tant que dépendant du Premier Principe. Et il voulut avec cela s'élever en pouvoir, en science, en liberté et en bonheur plus que ne le comportait l'ordre de son institution, au moment de son épreuve terrestre.

Le premier de tous les péchés dans l'ordre d'influence se trouve donc ainsi être le premier aussi dans l'ordre du temps. Cela se conçoit, puisque le premier péché, historiquement, est un péché de race, et que si, à l'égard des individus, toutes les combinaisons de hasard sont possibles, à l'égard de la race il est naturel de voir se manifester l'ordre en soi [1].

C. — La studiosité et ses contraires.

1. Le rôle de la studiosité. — 2. La studiosité et la tempérance. — 3. L'objet immédiat de la studiosité. — 4. La négligence intellectuelle et la curiosité. — 5. Antinomie apparente. — 6. Diverses espèces de curiosité.

1. — Le désir de connaître, inné dans l'homme comme le désir d'être honoré ou le désir de jouir, a besoin lui aussi d'être réglé par la vertu. S'il excède, il devient une *curiosité* vicieuse. S'il est raisonnable, c'est la *studiosité*.

Celle-ci ne doit pas se confondre avec la connaissance.

1. IIa IIæ, Q. CLXIII, art. 1 et 2; Q. VII *de Malo*, art. 7, ad 12, 13 ; In II *Sent.*, Dist. XXII, Q. I, art. 1.

Elle la régit; mais elle n'est pas de même ordre. Elle est une disposition du vouloir.

Le vouloir étant en nous le moteur général de l'activité, il est naturel qu'on lui prête une disposition spéciale en vue d'une sage acquisition de la science; car si la science est un bien en soi, il n'en est pas moins nécessaire d'avoir égard aux circonstances, de déterminer la mesure, la direction et le reste. Or, c'est là le fait d'une vertu morale[1].

2. — On a rangé cette vertu sous la tempérance modératrice, parce que, elle aussi, doit surtout modérer, vu que l'appétit de connaître est une tendance naturelle qui facilement excéderait, bien que, d'un autre côté, dans la mesure où l'intelligence utilise le fonctionnement organique, elle trouve en nous des résistances qui rendent plus nécessaire de promouvoir que de contenir.

C'est de cette dernière considération que le mot studiosité est emprunté, vu qu'il signifie application; mais la première est cependant, en soi, la principale, et pour ce motif la studiosité est classée comme espèce de la modération ou *modestie*, qui elle-même est annexée à la tempérance[2].

3. — Quand on dit que la studiosité a pour objet de régler les conditions de la connaissance, on l'entend de son objet immédiat; car on peut être studieux de bien des choses, et non pas seulement du savoir. L'esprit s'applique à agir et à posséder, autant qu'à connaître. Mais ces applications de l'intelligence supposent toutes la connaissance préalable, et c'est en tant qu'elles la supposent que la studiosité les concerne.

Si l'avare est curieux des moyens de s'enrichir, la

1. IIa IIae, Q. CLXVII, art. 2, cum resp. ad 2m.

2. *Ibid.*, ad 3m.

coquette curieuse des modes, c'est par attachement à leur corps ou à leur bourse. « *Là où est votre trésor, là se portera votre cœur* », a dit l'Évangile (*Matth.*, VI, 21). Ce n'en est pas moins l'esprit qui est empressé à savoir, et il y a donc lieu de le régler, ce que la studiosité se propose[1].

Deux ennemis pourront tenter de s'opposer à ce travail : la *négligence* de savoir d'un côté, la *curiosité* de l'autre.

4. — De la première, il n'y a pas lieu de parler beaucoup, si ce n'est lorsqu'il s'agit de devoirs d'état. Au sujet de la seconde, des considérations intéressantes viennent en jeu.

Tout d'abord, il faut rappeler la distinction posée. Autre est la connaissance de la vérité prise en elle-même ; autre est l'appétit de connaître la vérité.

La connaissance de la vérité est un bien, à ne considérer que l'intelligence et l'objet. Mais accidentellement, connaître la vérité peut être un mal, en raison de conséquences fâcheuses : comme si par exemple on s'enorgueillit de son savoir, ou si l'on en abuse pour mal faire.

D'un autre côté, l'appétit de connaître et l'effort qu'il inspire peuvent être vertueux ou vicieux. Ils seront vicieux si l'on cherche la vérité précisément en tant qu'elle est accidentellement liée au mal. Comme si l'on étudie en vue de s'enorgueillir de sa science, « croyant, comme dit Augustin, habiter au ciel, pour en avoir souvent disputé »[2]. Ou comme si l'on cherche par là des moyens de pécher, selon le mot du Prophète (*Jerem.*, IX, 5). « *Ils ont appris le mensonge à leur langue ; ils ont travaillé pour commettre l'iniquité.* »

Le désir et l'effort de connaître seront vicieux encore

1. *Ibid.*, art. 1, cum resp. ad arg.

2. Saint Augustin, *De Moribus Eccles.*, cap. xxi, *ante med.*

si quelque circonstance les dévie. C'est le cas de ceux qui se laissent écarter des devoirs nécessaires par des études futiles; de ceux qui visent plus haut que leurs forces et s'exposent ainsi à l'erreur; de ceux qui mêlent la superstition aux moyens normaux de recherche ; de ceux enfin qui arrêtent leur curiosité aux objets d'en bas, sans souci de l'Objet suprême auquel, pourtant, tout le créé devrait s'orienter dans l'esprit, comme il s'y oriente dans le réel[1].

5. — Ce qui explique cette antinomie d'une connaissance vicieuse, alors que dans la philosophie de l'Aquinate, la connaissance est une fin en soi, une fin suprême, c'est que cette proposition : La connaissance est une fin suprême, ne peut évidemment pas être vraie de *toute* connaissance. C'est la Souveraine Vérité qui doit combler nos vœux explicites ou secrets. Or, la souveraine vérité a des chemins que la science bien guidée peut à coup sûr nous faire prendre, n'y aboutissant pas d'elle-même ; mais précisément pour cette raison, la science mal gouvernée en écarte.

En soi, dans l'absolu, la connaissance est supérieure à la vertu, dont elle est le but; mais à l'égard de ce temps-ci, où nous sommes en chemin, les valeurs s'intervertissent. Le moindre atome de charité nous rapproche plus de la vraie Science, que tout l'orgueil de ce qu'on appelle la science. Abuser de cette dernière contre la vertu, ce sera donc la retourner contre soi et l'empêcher d'aboutir là où elle tend : l'achèvement que doit lui procurer le *Père des lumières*[2].

6. — D'ailleurs, ce n'est pas seulement la science proprement dite qui prête ici à déviation. Toutes les curiosités sont perverses. L'usage des sens, qui nous

1. IIª IIæ, Q. CLXVII, art. 1.

2. *Ibid.*, resp. ad arg. Cf In III, *Sent.*, Dist. XXXV, Q. II, art. 3, Qª III

sont donnés pour éviter les périls et nous procurer de vrais biens, peut tourner à mal en ce que, premièrement, on peut s'y absorber indiscrètement, négligeant pour cela des occupations nécessaires ou utiles. Deuxièmement et surtout, en ce que la curiosité des sens est souvent dirigée vers le mal. Qui regarde une femme en vue de la volupté; qui scrute la conduite du prochain par indiscrétion ou pour en médire, sont évidemment coupables.

C'est là ce que les docteurs chrétiens appellent, d'après l'Apôtre (I *Joan.*, II), la *concupiscence des yeux*. Non que les yeux seuls y soient intéressés ; mais parce que l'importance plus grande de ce sens-là pour connaître nous fait dire *voir* là où il s'agit aussi bien de palper ou d'entendre.

On se rend compte par là comment l'usage des sens appelé curiosité se distingue d'autres vices où les sens interviennent. Autre chose est jouir par le moyen des yeux, du goût, du tact, comme le font les voluptueux ; autre chose est jouir du connaître même, tel que le procurent les sens. La preuve, c'est que cette dernière jouissance est parfois liée à de la douleur, et qu'elle est procurée quelquefois sans doute par les choses belles, douces, agréables ; mais souvent aussi par leurs contraires.

La question des spectacles se rattacherait à ce vice de curiosité. Spectacles voluptueux, qui inclinent à la mollesse, et spectacles cruels, qui endurcissent le cœur, sont également répréhensibles[1].

D. — La retenue dans les gestes.

Les gestes extérieurs, en tant que signe des dispositions du dedans et en tant que mêlés à notre vie de

1. IIa IIæ Q. CLXVII, art 2, cum resp. ad arg. ; In IV *Sent.*, Dist. XVI, Q. IV, art. 2, Qa 2.

relations, prêtent doublement à la surveillance de la raison; au besoin à sa correction.

« Les dispositions de l'esprit, a dit Ambroise (*De Officiis*, I, 18), se traduisent dans les attitudes du corps, et les gestes de celui-ci sont comme une voix de l'âme. »

Il y a sans doute des gestes commandés par la nature commune et par le caractère de chacun; mais ils ne sont pas seuls. Nos dispositions vertueuses ou vicieuses impriment aussi leurs modes. D'ailleurs, s'il y a quelque chose, dans la nature, qui déborde sur la raison, il faut que notre industrie l'amende, dit le même Ambroise (*Ibid.*). Non qu'il faille apporter ici de l'artifice ; mais artifice et correction sont deux. « *Ars desit, non desit correctio* », dit encore cet auteur.

Il est vrai qu'à cette tâche peuvent suffire les vertus déjà mentionnées : l'*affabilité*, en ce qui concerne autrui ; la *véracité*, en ce qui touche la concordance des gestes avec les dispositions intérieures, etc. C'est pourquoi Aristote n'a pas affecté de vertu particulière à cette composition vertueuse de l'attitude.

Toutefois, il y a bien là une rectitude spéciale à envisager ; donc, si l'on procède à une énumération complète, une vertu à part.

Son travail consistera proprement à nous faire mesurer nos gestes de la façon qui convient au sujet ; à ce qu'il est comme personne, comme rôle, comme âge, comme sexe, etc., et, d'autre part, de la façon qui convient au milieu, aux circonstances, aux personnes étrangères.

La beauté de l'action, son harmonie se rattache surtout à la première considération ; la seconde est relative au bon ordre. C'est ce qu'a voulu noter Andronicus, en distinguant ici deux sous-espèces désignées par ces mots : *ornatum* et *bona ordinatio*, c'est-à-dire, ainsi qu'il s'en explique, la décence dans les façons d'être et la conve-

nance de l'action par rapport au milieu où elle se produit[1].

E. — La vertu dans les délassements.

1. Raison d'être des délassements vertueux. — 2. Le danger à éviter. — 3. Les convenances à garder. — 4. L'Eutrapelia. — 5. D'où viennent les déviations par excès. — 6. Les spécialistes en délassements. — 7. Déviations par défaut. — 8. Comparaison de l'excès et du défaut en matière de délassements.

1. — Saint Augustin disait à son disciple (*Musicae*, Lib. II, in fine) : « Je veux que tu t'épargnes toi-même ; car il convient au sage de détendre de temps en temps l'attention de l'esprit appliqué aux choses sérieuses. » Or cela se fait par les paroles enjouées ou par les jeux. Il y a donc là un office de raison ; donc matière à vertu ou à vice.

En effet, de même que le corps a besoin de se refaire par le sommeil, par le repos, vu que ses forces sont limitées et préparées pour une dose d'action déterminée par la nature : ainsi l'âme a besoin de détente. Celui qui s'applique au delà de ses forces en souffre ; il se fatigue, d'autant que l'âme utilise pour ses opérations les fonctions du corps. Et comme les objets qui nous sont connaturels sont les objets sensibles, plus l'âme s'élève au-dessus de ceux-ci par l'effort spirituel, plus la fatigue survient, qu'il s'agisse de spéculation ou de pratique.

Il semble même qu'à parler en général, la spéculation est ce qui fatigue le plus, comme plus élevée au-dessus du terrain vulgaire, bien que certains travaux extérieurs excèdent peut-être davantage.

Quoi qu'il en soit, dans la contemplation comme dans l'action, celui-là se fatigue le plus qui applique son esprit davantage.

1. IIa IIae, Q. CLXVIII, art. 1.

Or, de même que la fatigue proprement physique (*corporalis*) se dissipe par le repos du corps : ainsi la fatigue occasionnée par le travail de l'esprit (*fatigatio animalis*) se dissipe par le repos de l'esprit, c'est-à-dire par la joie ; car c'est la joie qui est le repos de l'âme. Il convient donc de procurer au sujet fatigué par une trop grande tension ces joies reposantes. Il en est comme d'un arc qui se briserait, si on le bandait sans mesure. C'est à cela que sert le jeu, que sert la conversation souriante. Leur unique utilité est de récréer, en quoi ils se distinguent des actions sérieuses ; mais cette utilité en est une, et dans l'ensemble de la vie, de telles actions bien réglées valent les autres.

2. — Il faut seulement se tenir, ici comme partout, dans la raison. Se distraire, ce n'est pas se dissiper ni mener la vie comme si elle n'était pas une chose grave. Ce n'est pas davantage se livrer à des actions ou à des paroles honteuses, nuisibles, sous prétexte d'y trouver du plaisir. Ce n'est pas non plus s'agiter avec pétulance, perdre toute gravité, toute harmonie intérieure et extérieure. « De même qu'on ne donne pas aux enfants, dans leurs jeux, toute licence, mais seulement celle qui n'est pas étrangère à l'honnêteté : ainsi, que dans les amusements des hommes la clarté d'un beau caractère ne cesse de luire » (Tullius, *De Officiis*, lib. I).

3. — Enfin, il faut veiller à ce que le jeu, comme toute action humaine, convienne à la personne, aux temps, aux lieux, à toutes les circonstances.

4. — Cette juste mensuration est assurée par une disposition de l'âme qu'Aristote appelle εὐτραπελία, par où il entend une certaine *urbanité*, qui implique : au positif, une heureuse façon de tourner les choses en

vue de la joie commune ; au négatif, un des aspects de la *modestie,* ou *retenue*, qui empêchera d'excéder [1].

5. — Parlant de l'excès possible et de ses conséquences, l'auteur des *Proverbes* a dit : « *Il y a de la douleur dans le rire, et la joie se termine dans le deuil* » (XIV, 13). On a dit tout à l'heure d'où peut venir ici le désordre. Il faut observer seulement que les excès de la table en sont la source la plus ordinaire : « *Mon peuple s'est assis pour manger et pour boire, et il s'est levé pour se divertir* », a dit la Bible (*Exod.*, XXXII, 6).

6. — Ce qu'il faut ajouter aussi, c'est que le trop ou le trop peu ne doivent pas se juger également à l'égard de tous les hommes. Il y a des spécialistes du jeu et du délassement : il le faut bien, pour que les délassements communs s'organisent. Ce qui est ainsi une détente pour les uns devient une occupation pour les autres. Tels sont les histrions, les acteurs et en général tous ceux qui s'emploient à distraire autrui.

Leur métier, à coup sûr, ne manque pas de péril ; mais n'est point peccamineux par lui-même. Il serait ridicule de dire que tous les histrions pèchent, ce qui supposerait que ceux-là pèchent aussi qui s'en servent, qui les paient, qui les favorisent d'une façon quelconque. S'ils s'abstiennent de paroles ou d'actes illicites ; s'ils ne mêlent point le jeu aux actes de la vie sérieuse et n'induisent point en tentation le public, ils sont en règle.

On ne peut pas dire d'ailleurs que toute la vie de tels hommes soit livrée à l'amusement. Cela n'est vrai d'eux que par rapport aux autres. Ils n'en ont pas moins, s'ils le veulent, leur vie sérieuse, leur vie spirituelle même, où Dieu et leur âme auront leur part.

1. *Ibid.*, art. 2, cum resp. ad 2m et 3m ; In IV *Sent.*, Dist. XXVI, Q. IV, art. 4. Qa 1 ; In IV *Ethic*,, lect. 6.

Il s'ensuit évidemment qu'on peut les favoriser, pourvu que ce soit avec décence et mesure ; qu'on est simplement juste en les rétribuant, en les secourant dans leurs besoins. Ce qui est insensé et coupable, c'est de dépenser pour cela hors de toute proportion avec le prix d'un service accessoire. C'est, à plus forte raison, de se faire complice, par sa présence ou par une coopération quelconque, des jeux et des représentations illicites[1].

7. — Non seulement les délassements modérés sont exempts de toute faute; mais leur refus pour soi ou pour autrui, quand l'opportunité s'en présente, n'est pas sans reproche. Une telle raideur est déraisonnable, et tout ce qui s'écarte de la raison est une faute. Ceux qui se rendent à charge aux autres, ne leur montrant jamais un visage agréable, ne disant rien de joyeux et troublant, par leur âpreté, les joies innocentes d'autrui, ceux-là sont justement appelés sauvages, ou rustres (*agrestes*).

8. — Toutefois, le jeu n'étant utile que comme détente, en vue de favoriser les actions sérieuses, le défaut est ici moins peccamineux que l'excès. L'abus de la nourriture a une excuse; celui du condiment n'en a point. C'est pourquoi le Philosophe a dit que les amitiés en vue du plaisir sont les moins utiles ; car peu de plaisir suffit à la vie, comme peu de sel suffit aux mets[2].

Pour la même raison, Andronicus, au lieu de l'*urbanité* joyeuse qui préside aux délassements raisonnables, nomme l'*austérité*, qui exclut leurs excès. Mais ces deux dispositions ne se combattent aucunement ; elles se complètent[3].

1. IIa IIæ, Q. CLXVIII. art. 3.
2. Aristote, *Ethic*, l. IX, cap. x ; saint Thomas, *ibid.*
3. *Ibid.*, arg. 3, cum resp.

F. — La modestie de la mise et des ornements.

1. L'abus possible. — 2. L'excès. — 3. Le défaut. — 4. Situations diverses à envisager.

1. — Notre apparat extérieur, non moins que nos gestes et nos actions, doit être composé selon les lois de la raison et exempt de vice.

Ce n'est pas que les choses dont nous nous servons puissent être vicieuses en elles-mêmes ; mais autre est la chose en soi, autre l'usage.

La modération peut être absente ici de deux façons. Premièrement, par comparaison avec le milieu et avec les mœurs ou habitudes qui y règnent. Deuxièmement en raison de l'esprit qu'on y apporte et de ce qu'on se propose en usant de tels objets de luxe ou d'ornement.

Ces deux façons de dévier se réunissent fort souvent. « Il arrive, dit Augustin (*De Doctr. Christ.*, III, 12), que la licence non seulement abuse coupablement des coutumes ; mais déborde sur elles et fait éclater en criminelles éruptions une honte que cachait la barrière des bonnes mœurs. »

Or, le désordre des sentiments peut prendre ici une double direction. L'excès et le défaut s'y rencontrent.

2. — Par excès, trois déviations se présentent. Les uns cherchent là une sotte gloire, se revêtant d'habits somptueux et de subtils ornements propres à les exalter, pensent-ils, aux yeux des autres. Le mauvais riche, « vêtu de pourpre et de fin lin », est leur modèle. D'autres recherchent les habits délicats par amour de la volupté, que de telles recherches fomentent. D'autres enfin exagèrent sans mauvaise intention, mais de façon à déborder par rapport à leur situation et aux convenances sociales.

A ces trois désordres, Andronicus oppose l'*humilité*,

qui exclut l'envie de briller au moyen du luxe, la *suffisance*, qui combat les recherches efféminées, et la *simplicité*, qui invite à ne pas attacher à de telles choses une importance déraisonnable.

3. — Par défaut, on peut noter deux nouvelles déviations : la *négligence*, dont se rendent coupables ceux qui refusent le soin et l'effort nécessaire pour satisfaire aux convenances, et une sorte de gloriole à rebours, certains cherchant à se distinguer par le mépris de tout apparat comme d'autres se distinguent par leur luxe. Il y a des manteaux troués à travers lesquels on voit l'orgueil, et la jactance, a dit Augustin, se loge jusque dans le deuil des habits[1].

4. — Il faut du reste faire la part des situations et des vocations particulières. L'homme constitué en dignité, le prêtre dans l'exercice des fonctions sacrées se revêtent d'habits somptueux, non par jactance ou par légèreté ; mais pour signifier les grandes choses qu'ils traitent.

A l'inverse, les pénitents et les mortifiés se restreignent plus que les autres afin de s'humilier et de mater la chair. S'ils font ainsi sagement, c'est une tempérance vertueuse. Ceux qui excèdent par un secret orgueil ou sortent sans raison de la voie commune, versent à une sorte de superstition[2].

Ajoutons que le culte extérieur de notre personne est comme un signe de notre condition personnelle et sociale ; que par ce côté, la juste mesure vertueuse se rattache à la véracité[3].

1. *Ibid.*, Q. CLXIX, art. 1.
2. *Ibid.*, ad 2m.
3. *Ibid.*, ad 3m.

G. — La toilette féminine

1. Raisons de distinguer ce cas. — 2. Les conditions diverses de la femme. — 3. Les vaines pratiques des femmes. — 4. Les costumes masculins des femmes. — 5. Les industriels en toilettes féminines.

1. — Il convient de noter à part ce qui a rapport aux ornements féminins, parce que la doctrine générale prend ici une importance plus grande. La raison en est que les hommes y prennent occasion de lasciveté, ce que les femmes ne peuvent ni ignorer ni refuser de mettre en cause.

2. — Qu'une femme cherche à plaire à son mari, cela est légitime; car s'il vient à la dédaigner, il y aura danger d'adultère. Celles qui ne sont pas mariées, qui ne désirent pas l'être ou ne sont pas en état de l'être, n'ont pas le droit de provoquer la recherche et de se livrer pour cette fin à la toilette. Celles qui le font délibérément prennent la responsabilité du péché, et leur cas est grave. Celles qui agissent par légèreté, par vanité, par une certaine jactance peuvent être excusées de faute grave, mais non pas de faute légère, et il en est de même des hommes dans les mêmes circonstances[1].

3. — L'usage des fards, des crayons à se faire les yeux, des pigments de tout genre n'est jamais sans péché, à cause de l'espèce de tromperie qui s'y joint et de la vanité de telles pratiques. Il n'y a pourtant faute grave que si les sentiments tout à l'heure énumérés s'y introduisent. D'ailleurs, outre ce désir de singer la beauté et comme de refaire en soi l'œuvre de Dieu, il peut y avoir désir légitime de cacher un défaut de conformation, les traces d'une maladie ou quelque autre disgrâce[2].

1. *Ibid.*, art. 2.
2. *Ibid.*, ad 2m.

4. — On en dira autant de l'emprunt par un sexe des habits de l'autre sexe. S'il y avait là recherche sensuelle, comme cela se produit, ce serait évidemment une faute grave. Si c'est nécessité ou utilité, cela est bien. Si c'est caprice et négligence de ce qui convient à la vie en commun, c'est de nouveau une faute : d'abord de soi, parce que cela offense la raison ; ensuite à cause des conséquences immorales qui ont coutume de s'ensuivre[1].

5. — Quant à ceux qui fabriquent ou préparent les ornements, habits ou produits dont il est question, leur cas moral dépend de ce qui précède.

Un artisan qui coopère à ce qui, de soi et toujours, est pervers, participe au crime, de même que participent à l'idolâtrie ceux qui fabriquent des idoles. Si au contraire il fabrique des objets dont on peut user bien ou mal, il n'est pas responsable de l'usage qu'on en fait, pas plus que l'armurier n'est homicide. Que si enfin les produits fabriqués prêtent généralement à l'abus, il faut les dire non pas illicites de soi, mais passibles d'une surveillance et au besoin d'une prohibition légale.

Or, les vêtements et ornements féminins peuvent être employés bien ou mal, ainsi qu'il a été dit. Ceux-là donc ne pèchent pas qui s'y emploient, à moins qu'ils ne se fassent inventeurs de nouvelles vanités et curiosités plus ou moins lascives[2].

1. *Ibid.*, ad 3m.
2. *Ibid.*, ad 4m.

CHAPITRE XVI

LA CONSCIENCE MORALE

I. — LA CONSCIENCE EN GÉNÉRAL

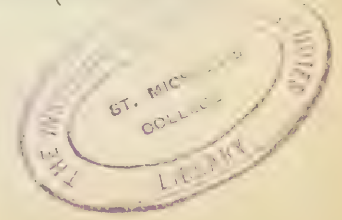
1. Nécessité de cette étude. — 2. Le mot conscience. — 3. Ce que c'est proprement que la conscience. — 4. Divers rôles de la conscience. — 5. Conscience psychologique et conscience morale. — 6. Conscience et prudence. — 7. Conscience, science et jugement de choix. — 8. Divers états de conscience.

1. — La loi morale, dont la vertu cherche à assurer le triomphe dans l'action, ne s'applique à sa matière que par un intermédiaire subjectif. Laissée à elle-même, hors de toute notification au sujet, la loi serait évidemment lettre morte. La notification nécessaire est le fait de la conscience, dont l'emploi, ainsi marqué à titre principal, s'étend d'ailleurs à d'autres rôles.

2. — Le mot conscience n'est pas défini bien rigoureusement par l'usage. En vertu de cet instinct de personnification qui est familier au langage, on en fait le plus souvent une sorte de *double* intérieur ; un *esprit correcteur*, disait Origène, un *pédagogue associé* à l'âme[1]. D'autres disent : *Le prophète du cœur*. Sous ces images, il faut chercher un sens philosophique.

3. — Conscience, cela signifie, étymologiquement, application de la science à quelque chose (*cum-scientia*).

1. *Super Epist. ad Romanos*, ch. II, v. 15.



Il s'ensuit que, proprement, la conscience est un acte, non un pouvoir, et selon l'usage courant, l'application dont il s'agit est relative aux actes humains particuliers, qui sont la matière morale.

4. — Or cette application peut se faire en vue de marquer qu'un acte est ou a été; elle peut se faire en vue d'en déterminer la valeur.

Dans le premier sens, on dit : Avoir conscience de quelque chose, et ce qui intervient ici, c'est la sensibilité à l'égard du présent, la mémoire pour le passé.

Dans le second sens, on dit que la conscience examine; qu'elle approuve ou qu'elle désapprouve, auquel cas c'est l'intelligence qui agit, en utilisant soit la science acquise; soit la *sagesse*, connaissance par les causes supérieures; soit le sens qu'elle a des évidences.

Mais cet examen de l'âme peut concerner le passé ou l'avenir; le passé pour le juger, en raison de quoi l'on dit : La conscience accuse, excuse, tourmente, reprend, provoque le remords, etc.; l'avenir pour le diriger, et alors la conscience est dite inviter, induire, lier, obliger, défendre.

Il en est comme dans les sciences spéculatives, où l'esprit cherche, invente, part de ce qu'il sait pour trouver ce qu'il ignore; ou bien juge ce qui lui est proposé et résout le nouveau dans l'ancien, le ramenant aux principes, sa norme.

Le conseil est ainsi une sorte d'invention morale; l'examen de conscience est un jugement. La chose jugée ou inventée sera le bien ou le mal [1].

5. — La conscience *psychologique* et la conscience *morale* se trouvent ainsi nettement définies, et la seconde, seule en cause ici, se trouve distinguée de tout ce qui n'est pas elle.

1. Iª Pars, Q. LXXIX, art. 13; Q. XVII *de Veritate*, art. 1.

La conscience, puisqu'elle est un jugement relatif aux cas singuliers de l'action, ne doit pas se confondre avec le jugement universel émané de ce qu'on a appelé plus haut *syndérèse*. Se dire en général qu'il faut faire le bien, éviter le mal, ou quelque autre axiome semblable, ce n'est pas porter un jugement de conscience ; car un tel jugement ne dirige l'action que par le moyen d'une mineure qui rapproche le principe du fait, celui-ci étant la conclusion de la pratique.

6. — La conscience, étant un acte, ne se confond pas non plus avec la prudence, qui est une disposition habituelle ; étant faillible, elle se distingue d'un pouvoir qui, ainsi que toute vertu, ne s'emploie jamais qu'au bien. La prudence est toujours droite ; mais les actes qu'elle est appelée à diriger lui échappent parfois, et le jugement de conscience, qui est un de ces actes, peut dévier dans le sens de l'erreur.

7. — Enfin et surtout, la conscience ne doit être confondue ni avec la science morale, qui est à son égard théorique, ni avec ce qu'on appelle ailleurs le jugement de choix (*judicium electionis*), qui décide ultimement de l'action. Le jugement de conscience est entre les deux : pratique, comparé aux déterminations de la science, fussent-elles autant qu'il se peut singulières ; théorique, comparé au verdict dernier que l'action suit immanquablement : telle une action physique suit aux propriétés d'un corps selon les lois du déterminisme.

Cette question délicate, qui touche au fond du libre arbitre, a été amplement traitée[1] ; on n'y peut revenir sans cesse. Mais il faut retenir que le jugement de conscience lui-même, quelque pratique qu'il soit en tant que relatif à ce qui doit être fait *hic et nunc*, consiste encore en connaissance pure (*in pura cognitione consis-*

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 241-250.

tit). Le jugement de choix, au contraire, est imbibé de vouloir (*consistit in applicatione cognitionis ad affectionem*) et il en subit les déterminations [1]. D'où il advient que la conscience demeure droite, alors que le libre arbitre dévie, de même que la conscience peut dévier, alors que la connaissance théorique est intacte.

8. — On voit déjà par ce qui précède que la conscience peut être *droite* ou *erronée*, suivant qu'elle implique vérité ou erreur relativement à l'objet en cause. Subjectivement, c'est-à-dire si l'on regarde à l'état du jugement pris en soi, la conscience, quel que soit son objet, peut être *certaine, douteuse*, *probable ;* elle peut être encore *anxieuse*, *perplexe*, *scrupuleuse*, *large*, *relâchée*, etc. Tous ces états, subjectifs ou objectifs, posent des problèmes moraux manifestes.

II. — LA CONSCIENCE DROITE ET LA CONSCIENCE ERRONÉE

1. Notion précise de la conscience droite. — 2. La conscience droite et la moralité. — 3. La conscience erronée et la moralité. — 4. La conscience et l'idée d'obligation. — 5. La conscience actuelle et le bien ou le mal dans la volonté. — 6. La conscience erronée oblige. — 7. La conscience erronée et le degré du bien ou du mal dans la volonté. — 8. La réciproque. — 9. Un acte mauvais objectivement peut-il être subjectivement méritoire. — 10. L'ambiguïté de la conscience erronée par sa faute. — 11. Résumé de la thèse.

1. — Il faut rappeler que la raison étant la lumière de l'action humaine, toute rectitude proprement objective dépend d'une rectitude rationnelle. L'action sera droite si le jugement de choix a été droit, et pour que ce jugement soit droit, il faut d'abord que l'appréciation des fins à obtenir soit correcte.

On a dit que l'appréciation des fins toutes premières étant naturelle, on n'a pas à craindre, de ce côté, les

1. Q. XVII *de Verit.*, art. 1, ad 4m.

déviations ; seules les fins ultérieures, qui sont moyen par rapport aux autres, prêtent à erreur. Mais puisque ces fins-là ne sont telles que relativement, et que, en tant que fins, elles sont objet d'*intention*, non de *choix*, la précision consistera à dire : La lumière de nos choix, ou conscience, est correcte quand elle propose une action propre à réaliser une intention droite ; elle est erronée dans le cas contraire.

2. — Il va de soi qu'une conscience droite nous lie, puisqu'elle est en nous le représentant de la loi éternelle, et qu'à cette loi, absolue comme Dieu, rien ne peut prétendre s'opposer.

Que si un supérieur quelconque, ou un conseiller nous pousse à enfreindre un précepte émané de si haut, chacun a le devoir de lui opposer le mot célèbre : « *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* [1] ».

Et cela ne veut pas dire que les conseils soient vains ou que les ordres légitimes soient caducs ; mais leur intervention a pour rôle de former la conscience, là où celle-ci est leur sujette. La conscience supposée formée ne relève que de soi, en tant que prophète de Dieu [2].

3. — Mais que dire de la conscience erronée ? De celle-ci, on ne saurait affirmer qu'elle soit le représentant de la loi éternelle. Elle ne peut donc fonder ni un droit ni un devoir, puisque droit et devoir s'originent aux objets en tant que référés à une raison droite, c'est-à-dire conforme à la Raison créatrice.

Toutefois, si le droit et le devoir *en soi* ne peuvent varier ainsi au gré de l'esprit, le droit et le devoir *pour nous*, le droit et le devoir effectifs en dépendent. Saint Thomas le soutient avec énergie contre les partisans d'un

1. *Act.*, V, 29.

2. In IV *Sent*, Dist. XXXIX. Q. III, art. 3 ad 3m ; Q. XVII *de Verit.*, art. 5.

objectivisme excessif, ignorants des conditions de la vie morale.

L'analyse de l'idée d'*obligation* est ici la meilleure lumière.

4. — *Obliger* vient de *lier* (*ob-ligare*) et implique donc nécessité ; mais nécessité venant de l'extérieur. Une nécessité de nature : telle celle qui fait tomber le corps lourd ne répondrait pas à l'idée d'obliger.

Or, une nécessité imposée peut être soit absolue, soit conditionnée. La première signifie coaction ; la seconde prête à liberté, puisqu'il s'agit alors d'obtenir une fin ou de ne pas l'obtenir, et qu'il y a donc matière à option, bien qu'un déterminisme rigoureux lie la fin supposée voulue au moyen déclaré nécessaire.

Dans ce cas, qui seul est applicable à la volonté, le lien imposé du dehors est imposé au moyen d'une action, comme dans la coaction matérielle ; seulement, ce qu'est le contact actif pour l'agent matériel, la connaissance l'est à l'égard de l'être volontaire.

La connaissance est le contact entre l'agent de l'obligation morale et le sujet de cette obligation. D'où il suit que nul n'est lié que par l'intermédiaire du savoir. Celui qui est incapable de savoir est incapable d'obligation. Celui qui ignore l'obligation n'est tenu par elle que s'il est tenu de ne pas l'ignorer, et cela même suppose la connaissance de ce dernier lien.

Bref, comme dans les choses corporelles l'agent physique n'agit que par contact : ainsi dans les choses spirituelles, la loi morale n'agit que par intimation de connaissance.

Et de même qu'il n'y a pas lieu de distinguer entre la vertu de l'agent physique et la vertu de son contact, vu que celle-ci n'est que l'application de l'autre : ainsi n'y a-t-il pas lieu de distinguer entre l'obligation imposée par la loi morale et l'obligation de conscience.

La voix de la conscience n'est que l'appel du devoir ; elle n'en est pas la source. Mais le devoir, à son tour, n'a d'existence pour nous qu'en faisant entendre sa voix.

5. — On doit donc affirmer que le seul criterium, en matière de conduite effectivement imposée à une volonté droite, c'est la conscience actuelle. Ce que celle-ci ne contient pas, d'une façon ou d'une autre, est pratiquement inexistant, quelque sacré qu'il reste en soi [1].

L'importance capitale d'une telle doctrine apparaît à envisager ses conséquences.

Le bien et le mal tels qu'ils sont représentés dans la conscience ne sont pas toujours identiques au bien et au mal en soi. En cas d'erreur, une réfraction tenant à la constitution du milieu intérieur dévie le rayon lumineux parti de l'astre. La divine vérité est altérée. Mais il ne s'ensuit pas que la moralité périsse, en tant du moins qu'il s'agit de la moralité du sujet, non de l'œuvre objectivement prise.

Quand la conscience est droite et obéie, tout est dans l'ordre. L'objet et le sujet ont égale satisfaction. Ce que je fais est bien, et moi, qui le fais, je revêts la qualité de mon œuvre. Mais puisque ce n'est pas la matérialité du fait qui me juge ; puisque ma volonté ne se porte vers lui que selon qu'il est appréhendé [2], et puisque c'est cela même : le bien tel que le porte l'appréhension, qui est l'objet proportionné au vouloir [3], on ne saurait dire que la malice de l'objet déteint sur le

1. Q. XVII *de Verit.*, art. 3.

2. « Actus humanus judicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materiale objectum actus. » (*Quold.*, III, art. 27.)

3. Bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autum voluntatis proponitur ei per rationem : nam bonum intellectum est objectum voluntatis proportionatum ei... Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto (Ia IIae, Q. XIX, art. 3).

sujet en toute occurrence. Celui qui agit selon sa conscience, même erronée, à supposer que sa volonté soit droite, obéit lui aussi à la loi de Dieu, puisqu'il agit conformément à ce précepte, le premier de tous et le seul au fond : Obéis à ta conscience.

6. — Par là se résout la question si mal envisagée par certains : La conscience erronée oblige-t-elle ?

Quelques-uns ont distingué. Entre les objets de l'action, ils mettent à part ceux qui sont de soi indifférents ; puis ceux qui impliquent, de soi également, bonté ou malice morale. Et ils disent : Si la conscience erre en ce qu'elle propose comme un devoir ce qui est indifférent au devoir, ou en ce qu'elle prohibe comme interdit ce qui est simplement quelconque, la conscience ainsi disposée oblige, parce que rien ne combat son verdict. Mais si l'erreur consiste à faire du bien le mal ou du mal le bien, une telle conscience, se heurtant aux objets divins, y perd son droit et ne peut forcer le vouloir à la suivre. Le vouloir qui se décide, en ce cas, contre la conscience et conformément aux objets, est donc bon.

Une pareille solution heurte le bon sens, et pourtant elle exerce sur une foule d'esprits, en religion comme en philosophie morale, une fascination étrange.

Saint Thomas s'y oppose avec sa décision coutumière.

Parler ainsi, dit-il, est pleinement illogique (*hoc irrationabiliter dicitur*). Car s'il y a malice à ne pas suivre la conscience lorsqu'elle colore en bien ou en mal l'indifférent, c'est apparemment pour une raison où l'objet du vouloir est en cause. Pourquoi serait-ce ? Or, par hypothèse, ce n'est pas de l'objet pris en soi, que peut venir ici le bien ou le mal, vu qu'on le suppose indifférent : c'est donc de l'objet tel qu'il est appréhendé par la raison. Ce qui veut dire qu'on se réfère à la doctrine ci-dessus exposée, à savoir que l'objet de la volonté, l'objet qui

la sollicite et la juge, c'est celui que la raison lui propose, en tant et selon qu'elle le propose.

D'où il suit que si une chose est proposée comme bien et que la volonté s'en écarte ; comme mal et que la volonté y adhère, la volonté sera mauvaise.

Or, peu importe, en ce cas, que l'objet soit indifférent ou qualifié en soi. Il n'y a pas que l'indifférent, qui puisse revêtir, dans l'appréciation de la raison, une apparence trompeuse. Le bien et le mal peuvent aussi s'y invertir, et le jugement à porter sur la volonté ainsi trompée a toute raison d'être semblable.

« Ainsi, s'abstenir de fornication est un certain bien. Pourtant, sur ce bien la volonté ne se porte qu'en tant qu'il est proposé par la raison. Si donc il est proposé comme mal par une raison errante, la volonté s'y porte comme sur un mal (*sub ratione mali*). Cette volonté sera donc mauvaise ; car elle veut le mal : non le mal en soi ; mais le mal occasionnellement et pour elle (*per accidens*), à cause de l'appréhension de la raison.

« De même, croire au Christ est de soi bon et nécessaire au salut ; mais la volonté ne s'y porte que sur proposition de la raison. Si donc l'acte de foi est proposé comme un mal, la volonté s'y porte comme au mal. Non que ce soit mal en soi ; mais cela est mal par occasion (*per accidens*), à cause de l'appréciation rationnelle.

« C'est pourquoi le philosophe a dit (*Ethic. Nicom.*, L. VII, ch. I), que parlant absolument, on doit déclarer vicieux celui qui ne suit pas la raison droite ; mais aussi, accidentellement, celui qui ne suit pas la raison fausse.

« Il faut donc dire absolument que toute volonté qui s'écarte de la raison, droite ou fausse, est une volonté mauvaise. »[1]

On remarquera que saint Thomas introduit à dessein

1. Iª IIæ, Q. XIX, art. 5. Cf. Q. XVII *de Verit.*, art. 4.

un exemple appartenant à l'ordre naturel, un exemple appartenant à l'ordre surnaturel, et qu'il les choisit parmi les plus graves.

La foi au Christ est, en soi, le point de départ de tout l'ordre religieux chrétien, la porte du salut. Elle est nécessaire *de nécessité de moyen*, disent les théologiens. Or, notre auteur n'hésite pas à dire que cet acte indispensable peut, subjectivement, devenir immoral. C'est affaire de conscience. Qui croit au Christ sans que sa conscience lui dise : La vérité est là, celui-là agit mal, et bien loin d'être un fils du Christ, il lui est adversaire.

Bien mieux, qui croit devoir attaquer le Christ, l'hérésie ou l'incroyance tenant sa conscience captive, celui-là, tant que cette conscience dure, ne peut pas ne point attaquer le Christ ; s'il ne l'attaque point, il pèche.

7. — Il s'ensuit immédiatement que la gravité du cas dans lequel se met une volonté rebelle à la conscience, vraie ou fausse, dépend exclusivement de cette conscience.

L'homme qui se croirait gravement coupable en volant un sou serait gravement coupable, à supposer que cette persuasion ne fût pas simplement superposée à son acte, comme si elle naissait en lui après coup ; mais qu'elle en fît partie intégrante. A condition aussi que l'erreur en question ne fût pas purement théorique, mais appliquée à l'action. Car il se peut qu'une appréciation théorique ait séduit l'esprit et que l'instinct moral ou un motif légitime empêche que la conscience ne la prenne à son compte[1].

En tout cas, le dosage des responsabilités et leur spécification vont ensemble. La raison en est que l'idée du bien et du mal, envisagée en particulier, comme c'est

1. Iª IIæ, Q. XIX, art. 5, cum *Comment. Cajet.*

le cas dans le jugement de conscience, porte avec soi ses caractéristiques et les impose par suite au vouloir [1].

8. — Reste maintenant à se demander si la thèse précitée entraîne d'emblée sa réciproque. Ayant dit sans restriction que cette volonté est mauvaise, qui fait le bien en croyant faire le mal, devra-t-on dire sans restriction aussi que cette volonté est bonne, qui fait le mal en croyant faire le bien ?

Saint Thomas ne l'accorde point. Il faut plus de conditions, dit-il, pour qu'une chose soit bonne, qu'il n'en faut pour qu'elle soit mauvaise. Comme l'exprime le Pseudo-Denys, le bien sort de l'intégrité de ses causes, et le mal d'un défaut quelconque : *Bonum ex integra causa; malum ex quocumque defectu*. Il sera donc naturel, à ce point de vue, qu'une action ne soit jugée bonne que si elle est bonne à la fois en elle-même et dans la conscience, et qu'elle soit jugée mauvaise par le fait seul qu'elle l'est ou en soi ou dans la conscience. Il sera naturel de la même façon qu'on n'appelle bonne absolument une volonté, que si son action est bonne absolument, c'est-à-dire en elle-même et dans l'idée que s'en fait celui qui la pose; qu'au contraire la déficience du bien ici ou là suffise à lui dénier cette qualification [2]. Pourtant, si cette solution ne veut pas contredire la précédente, elle doit se restreindre et se préciser; car il est universellement vrai qu'au fond et tout bien compté, la conscience, en bien comme en mal, est le seul juge.

Il faut donc distinguer les cas, et en marquer la signification morale.

En effet, en morale, toute erreur n'a pas le même caractère. Il y a l'erreur *de droit* et l'erreur *de fait ;* il y a, en droit comme en fait, l'erreur *volontaire* et l'erreur *involontaire*, qu'on peut appeler également *vincible*

1. Ia IIæ. Q. XIX, art. 5, ad 3m; Q. XVII *de Verit.*, art. 4, ad 9m.
2. Ia IIæ, Q. XIX, art. 6, ad 1m.

ou *invincible;* car cela est moralement vincible qui dépend de notre vouloir, et invincible qui n'en dépend point.

A parler en général, saint Thomas semblerait disposé à dire : L'erreur *de fait* excuse, tout au moins sous certaines conditions; l'erreur *de droit* n'excuse point; car chacun est tenu de connaître la loi morale [1].

Mais à y regarder de plus près, on s'aperçoit que dans les deux cas le jugement est le même. Si l'erreur de fait résulte d'une négligence ou d'une volonté perverse, elle n'excuse point, et si l'erreur de droit ne suppose ni malice ni négligence, elle excuse.

Les différences d'appréciation sont relatives uniquement à la facilité plus ou moins grande de l'erreur, en chacun de ces deux domaines. On croira facilement à une erreur de fait, parce que mille accidents peuvent la provoquer. On croira difficilement à une erreur pleinement involontaire, en matière de droit, du moins en ce qui concerne les prescriptions importantes de la loi morale.

Si un homme vient nous dire : J'ai tué un insulteur, croyant bien faire, on l'invitera à se former la conscience et on ne l'excusera point. Mais l'homme de bien qui dit : J'ai tué un homme à la chasse, croyant tuer un cerf, fera croire facilement à une fatalité.

Toujours est-il que dans les deux cas, on accuse ou excuse selon que d'une façon ou d'une autre, l'erreur invoquée est voulue ou n'est pas voulue.

On a dit plus haut [2] dans quelles conditions l'erreur affecte ou n'affecte pas le volontaire. La décision actuelle est donc acquise. Ce n'est que par quiproquo que certains ont attribué à saint Thomas l'opinion excessive qui consiste à dire : La volonté n'est bonne que si elle

1. *Quodl.*, VIII, Q. VI, art. 3; *Ibid.*, art. 1; Iª IIæ, Q. VI, art. 8.
2. Ch. II., II..

adhère à ce qui est bien en soi en même temps que bien aux yeux de la conscience.

Les phrases de l'Aquinate qui sonnent ainsi doivent s'interpréter en harmonie avec sa doctrine générale. Le *bien en soi* ne doit pas y être compris comme un bien abstraitement pris, indépendamment de tout rapport avec la volonté du sujet; mais comme un bien dont le rapport au sujet ne se juge pas exclusivement par l'état de la raison au moment de l'acte.

S'il y a erreur, il ne suffit pas de dire : Erreur n'est pas compte. Il faut voir si l'erreur est imputable. En ce cas, puisqu'il y a mauvaise volonté actuelle, habituelle ou interprétative, l'acte moral ne peut pas être jugé bon, ni davantage la volonté qui le pose. Dans le cas contraire, rien ne s'oppose à ce qu'il le soit; car l'erreur, pure de tout vouloir malicieux ou négligent, devient une cause de déviation *invincible*, et ce qui n'est pas en notre pouvoir ne nous juge point[1].

C'est d'ailleurs ce que dit saint Thomas, bien que les termes dans lesquels il le dit puissent prêter à quelque trouble. Après avoir déclaré que l'ignorance du droit n'excuse point, il ajoute : « A moins qu'elle ne soit invincible, comme c'est le cas du furieux et du dément. »[2] Cette assimilation peut révéler un état d'esprit; mais il ne convient pas d'y insister autrement. C'est un procédé de saint Thomas de citer ainsi des cas extrêmes, qu'il ne présente nullement comme

1. Iª IIæ, Q. XIX, art. 6; Q. XVII *de Verit.*, art. 3, ad 4m. Il est bon de remarquer que l'erreur invincible, prise exclusivement en tant qu'erreur, n'excuse pas toujours, puisqu'on a dit de l'erreur *concomitante* qu'elle comporte quelquefois une malice interprétative. Or l'erreur concomitante peut parfaitement être invincible. Je puis croire invinciblement que la proie sur laquelle je tire est un cerf, alors que c'est mon ennemi. Si avec cela je suis disposé à tuer mon ennemi à la première occasion, l'ignorance invincible où je suis relativement à son identité ne m'excuse point, tout au moins quant à l'acte intérieur. Les sanctions attachées à l'acte extérieur auront beau ne point courir, moralement je suis homicide.

2. Quodl. III, Q. XII, art. 2, arg. 2, cum resp

exclusifs. En tout cas, la doctrine reste, et beaucoup, aujourd'hui, auraient à en méditer les sentences.

9. — Faut-il conclure que l'acte mauvais en soi, mais que l'on croit bon d'une erreur invincible, est vertueux et méritoire? Assurément, selon les principes thomistes.

Beaucoup ont dit : Il est simplement excusé. Mais rien, philosophiquement, ne justifie cette demi-mesure.

Puisque la conscience, tout bien compté, représente la loi *pour nous*, se porter vers ce que dit la conscience, c'est se porter *formellement*, sinon *matériellement*, vers la loi, et un tel mouvement ne peut pas plus être neutre qu'il n'est coupable.

On se rappelle que selon saint Thomas, il n'y a pas d'acte individuellement neutre. Si donc l'acte excusé de malice ne rentre pas dans le bien *ex objecto*, il y rentre nécessairement *ex circumstantia, ex fine*, comme si quelqu'un, croyant bien faire, ment pour rendre service, ou en tout cas *ex intentione boni*, dans le cas où il n'y aurait pas de fin prochaine.

Ce ne sera pas à dire que l'objet de la volonté devienne bon parce qu'on le croit bon ; ni que la bonté objective et la bonté de l'intention soient sans lien. Mais de ce que l'objet en soi reste mauvais, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse être bon dans la considération de la raison, et c'est là qu'il joue son rôle vraiment *objectif* (*secundum quod objicitur*). D'où il suit que la volonté qui se donne à lui est *formellement* bonne, bien qu'elle ne le soit qu'*accidentellement*, en raison du défaut de correspondance normale entre ce qui est en soi et ce qu'appréhende notre intelligence.

De cette dernière restriction, il suit que si l'on mérite en faisant par erreur une mauvaise action, il ne serait pas précis de dire : C'est la mauvaise action qui est alors méritoire. Ce qui est méritoire, c'est la droite

intention que pour ce cas, accidentellement, la mauvaise action représente. Il s'ensuit en second lieu qu'on ne peut qualifier bonne sans aucune réserve (*simpliciter*) la volonté ainsi affectée. Elle est bonne en soi, en tant que volonté du bien ; elle n'est pas bonne dans ses relations avec le réel. Elle est bien *disposée ;* elle n'est pas bien *placée.* Sa bonté formelle, jointe à un manque de bonté dans l'objet qu'elle se donne, crée une imperfection de son cas.

Il n'y a que pour Kant que cela pourrait ne point compter. Pour saint Thomas, qui ne met pas tout dans l'intention ; mais qui qualifie l'intention par l'objet, et, normalement, par l'objet tout d'abord pris en soi, le bon état de la volonté suppose la correspondance de trois choses : Un objet bon en soi ; une conscience qui s'y trouve conforme ; une détermination qui suit.

Toujours est-il que la bonté formelle du vouloir, en cas d'erreur invincible, donne lieu à louange et à mérite, en dépit de restrictions nécessaires[1].

10. — Reste à noter le cas étrange, en apparence, de celui qui, ayant une conscience erronée par sa faute, en ce qu'il aurait pu et dû la former autrement, ne se trouve pas moins dans cette alternative : ou agir mal en suivant sa conscience, ou agir mal encore en ne la suivant pas.

Mais cela prouve simplement qu'en morale, comme dans la vie, un malheur ne vient jamais seul : « *Uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi.* »

L'homme qui cherche la vaine gloire, soit qu'il fasse par vaine gloire ce qu'il est tenu de faire, soit qu'il ne le fasse point, est coupable. Mais il dépend de lui de

1. Cf. Salmanticenses : *De Vitiis et Peccatis*, Disp. XIII, Dubium IV, I, n° 15. « Quando ignorantia est totalis et aufert omnem formalem malitiam, non posse prædictum actum, per se loquendo, manere in individuo absque bonitate quia, juxta principia D. Thomae, repugnat per se actus omnino in individuo indifferens. »

redresser le vouloir initial. De même, une erreur reprochable affectant la conscience, il est fatal que la volonté tourne à mal; mais qu'on revienne de l'erreur, et tout pourra rentrer dans l'ordre[1].

Que si l'on dit : Une erreur, même reprochable en son principe, ne peut pas toujours être déposée *hic et nunc*, on répondra : Qu'on dépose tout au moins la mauvaise volonté qui s'y trouve incluse; qu'on se convertisse le cœur. Alors, de reprochable, l'erreur, sans laisser de persister, deviendra innocente.

11. — Somme toute, les décisions de saint Thomas relatives à la conscience droite ou erronée se résument en ceci : Le bien en soi est une règle en soi. Le bien selon nous (la volonté étant supposée droite) est une règle pour nous. Il ne faut pas croiser, et déclarer qu'un bien en soi se trouve par cela seul, *hic et nunc*, notre règle; ni davantage qu'un bien selon nous en devienne bien en soi.

Quand je vise au bien tel qu'il m'apparaît, je suis, *en tant qu'agent volontaire*, qualifié par le bien, quoique l'objectivité du cas puisse être autre. Même n'ayant pas suivi *la* loi, j'ai pu suivre *ma* loi, et, comme sujet moral, être en règle.

Parler ainsi, ce n'est pas rendre la morale subjective; mais seulement la moralité du sujet, ce qui est tout naturel. La morale est une science des objets moraux, c'est-à-dire des actions considérées comme celles d'un agent idéal, placé dans des circonstances théoriques : rien d'étonnant à ce que ses déterminations n'atteignent point *tel* sujet moral, dont le cas est singulier; qui est un être, et non pas « une proposition ».

1. Iª IIæ, Q. XIX. art. 6, ad 3m ; Q. XVII *de Verit.*, art. 4, ad 8m.

III. — LA CONSCIENCE CERTAINE ET LA CONSCIENCE DOUTEUSE. LA PROBABILITÉ

1 Divers états de certitude conscientielle. — 2. La « certitude probable. » — 3. Les principes réflexes. — 4. La conscience douteuse. — 5. La conscience douteuse n'est jamais une bonne conscience. — 6. L'usage des probabilités. — 7. Distinction capitale. — 8. La position de saint Thomas entre les docteurs.

1. — Droit ou erroné relativement à la vérité prise en soi, le jugement de conscience, envisagé en lui-même, peut être *certain*, *douteux* ou *probable*, selon le degré de fixité qu'il possède. Ces états subjectifs ne peuvent manquer d'affecter la moralité, s'il est vrai que celle-ci dépend du bien tel qu'il est appréhendé, comme on a dû le reconnaître.

Certain signifie, étymologiquement, *déterminé* (*certus*). Un jugement est donc certain quand, placé initialement entre le oui et le non en quoi la vérité ou l'erreur consistent, il a pu se déterminer à l'un ou à l'autre sans nulle tendance contraire. S'il demeure en suspens, il est douteux, c'est-à-dire que l'adhésion se refuse, le jugement n'ayant pas réussi à se former. Enfin, comme entre la *puissance* pure et l'*acte* achevé il y a le *fieri*, qui est l'acte imparfait de ce qui reste à déterminer encore : entre l'adhésion ferme et le doute strict se placera l'*opinion*, qui, inclinant au oui ou au non, y adhérant même si l'on veut, n'en reste pas moins sujette à une influence contraire. La *probabilité* répond à ce dernier état[1].

D'ailleurs, bien des modes et bien des degrés divers seraient à noter, en matière de certitude, de doute ou de probabilité morale.

2. — La certitude peut ressortir soit des évidences naturelles, soit d'une autorité jugée suffisante, soit de

1. Q. XIV *de Veritate*, art. 1 ; IIa IIæ, Q. I, art. 4 ; Q. II, art. 1.

vraisemblances convaincantes. Dans le premier cas, il y a *science,* et par conséquent autorité absolue, pour décider de notre conduite. Dans le second cas, il y a *foi,* et si cette foi s'appuie sur des motifs déterminants : telle la foi que nous avons en la réalité des grands faits historiques, on peut à bon droit l'assimiler pratiquement à la science.

Dans le troisième cas, en dépit de l'apparente contradiction de ces deux mots, on peut dire qu'il y a *certitude probable* (*probabilis certitudo*) car les vraisemblances sont telles que d'ordinaire, à ce degré, on tombe juste, bien que l'erreur soit encore regardée comme possible. Or la nature des choses morales, où la démonstration est rare, où les particularités sont fuyantes, ne permet pas de refuser le nom de certitude à une persuasion ainsi obtenue, ni à une conscience ainsi formée la sécurité qui méprise les scrupules. Il est d'un sage, a dit Aristote, de n'exiger de certitude, en chaque ordre, que selon ce que permet sa matière [1].

N'est-ce pas d'après des certitudes de ce genre que se conduisent, lorsqu'ils agissent prudemment, les chefs religieux ou civils, les généraux, les médecins, les juges ? Il n'y aurait plus qu'à sortir de ce monde, si l'on ne pouvait agir moralement en s'appuyant sur de hautes vraisemblances [2].

3. — Mais il convient de remarquer que pour saint Thomas, le mécanisme des certitudes est tout autre selon qu'il s'agit de la certitude parfaite ou démonstrative ; de la certitude imparfaite, fille des autorités faillibles, ou des vraisemblances.

La certitude parfaite vaut par soi et conclut directement à l'action morale. La certitude imparfaite a

1. *Ethic. Nicom.*, l. I, cap. I.

2. IIa IIæ, Q. LXX, art. 2 ; In I, *Ethic.* lect. 3.

besoin d'être renforcée par une intervention du vouloir.

On sait que notre auteur, considérant l'intellection comme un devenir dont l'objet est normalement la cause déterminante, requiert, quand cet objet n'est pas suffisant de soi pour déterminer l'intellect, l'appoint du vouloir rationnel, celui-ci se déterminant — et déterminant ensuite l'intellect — par des motifs intellectuels aussi ; mais tirés de l'ordre du bien, qui est le propre moteur du vouloir.

Cette théorie, célèbre dans son application à la foi, est générale. Ici, les motifs suffisants pour déterminer le vouloir et, par lui, pour obtenir l'assentiment de l'esprit s'appellent *principes réflexes*.

Par ce détour, et en traversant, si l'on peut ainsi dire, les régions volontaires, l'esprit établit sa certitude pratique au moyen d'un double processus. Premièrement, appuyé sur les principes propres du cas, il conclut que telle conduite a toute chance d'être bonne. Mais, incapable d'aller plus loin, il ne saurait fonder une certitude prudentielle. Deuxièmement, appuyé sur ceci que l'action ne saurait attendre les évidences ; que la prudence est sauve à un moindre prix ; que le criterium de l'obscur, c'est le vraisemblable, et que la Providence nous ayant jeté dans le probable, elle doit s'en contenter de notre part — arguant ainsi, explicitement ou implicitement, l'esprit trouve *bon* d'adhérer à l'opinion dite prudente ; le vouloir suit, et détermine finalement l'adhésion.

Cette analyse est d'une nécessité rigoureuse, étant donné les principes thomistes. Ce que ne détermine pas l'objet en lui-même ne peut être déterminé que par un *choix*. D'où la liberté qui intervient dans la plupart des jugements de conscience, et la responsabilité qui en ressort.

4. — Le doute, lui, ne saurait, rigoureusement par-

lant, qualifier la conscience, vu qu'il implique l'indétermination du jugement, et que la conscience est le jugement même, tel qu'il est déterminé. Mais quand on dit : Conscience douteuse, on veut dire une conscience qui ne se forme pas, soit qu'elle manque de motifs, soit que des motifs égaux en sens contraire la sollicitent.

Conscience négativement douteuse ; conscience positivement douteuse : tels sont donc les deux cas à retenir. La balance ne chavire point : soit qu'elle demeure vide, soit qu'on y jette des poids égaux[1].

5. — On doit trouver évident, d'après cela, qu'une conscience douteuse ne peut jamais être appelée une bonne conscience; car l'indéterminé, en matière de savoir relatif à l'action, c'est le parti accepté de dévier aussi bien que de rester dans sa règle. Bon ou mauvais, je pose cet acte : ainsi parle l'agent moral, et une telle disposition est bien nettement, à l'égard de la loi morale, un mépris.

« Faire ce dont il est incertain que ce ne soit un péché, c'est un péché certain », a dit Augustin[2].

Celui donc qui est ainsi dans le doute pratique, relativement à ce qu'il doit faire, est tenu soit de s'éclairer, s'il le peut; soit de suspendre l'action, si elle n'est pas urgente ; soit de prendre le parti le plus sûr, c'est-à-dire d'incliner dans le sens de la loi, au lieu de s'épargner lui-même.

6. — Quant à l'usage des probabilités, saint Thomas est très loin d'en avoir traité comme on l'a fait avec acharnement depuis deux siècles. Il respire hors de cette poussière. Mais ses principes suffisent amplement à dirimer les questions pendantes.

1. Q. XIV *de Veritate*, art. 1.

2. *De Baptismo contra Donatistas*, I, cap. VI, n° 6.

7. — Il distinguerait avec tout le monde — plus nettement que la plupart — entre la probabilité appliquée aux questions qui se jugent par rapport aux dispositions de l'agent moral (*passiones*) et la probabilité relative aux questions qui mettent en cause des actions ayant valeur par elles-mêmes (*operationes*)[1].

Parlant de celles-ci, il dirait : Ces actions comportant de soi, aux yeux de la raison, une bonté ou une malice propre, on ne peut être sûr de ne pas pécher, en ce qui les concerne, que si l'on est sûr de leur propre rectitude.

La sécurité de la conscience coïncide donc ici avec la sécurité du *fait*, et puisqu'on a dit de la conscience qu'elle exige, ultimement, la certitude morale, on ne peut ici arguer de probabilités théoriques.

Le plus probable, c'est le plus sûr, là où la vérité s'établit en considération d'un objet dont la sauvegarde s'impose.

Il a beau être plus probable qu'il n'y a point d'homme dans le fourré, je ne puis tirer, utilisant une probabilité homicide. Mon action ne sera bonne, en ce cas, qu'en mettant à couvert une vie humaine.

Au contraire, s'agit-il des questions morales qui ne mettent en cause que les dispositions de l'agent, la probabilité pourra servir à former la conscience.

Dans ce cas, en effet, l'action extérieure n'a d'intérêt que comme signe ou effet des dispositions intérieures[2]. Dès que les dispositions intérieures obéissent à la raison, la moralité est sauve ; le péril de malice est ôté.

Il n'en est pas comme tout à l'heure, quand, la bonté ou la malice gisant dans les choses mêmes, toutes les

1. Cette distinction peut cadrer à peu près avec la probabilité *de droit* et la probabilité *de fait* des modernes ; avec la probabilité relative aux nécessités *de précepte* ou aux nécessités *de moyen*. Mais elle est autrement précise.

2. Cf. Ia IIae, Q. LX, art. 2.

protestations de bon vouloir ne pouvaient suffire à sauver la conscience. Ici, la réalité à sauvegarder, c'est la sincérité du bon vouloir, c'est l'harmonie intérieure des passions, rien d'autre. Il n'y a donc pas lieu d'aller au plus sûr. En tout cas, on ne saurait en faire une obligation. La certitude de la conscience peut s'obtenir indépendamment de la certitude du fait, et pour fixer cette certitude vertueuse, l'usage des probabilités sera possible.

8. — Comment et dans quelle mesure, c'est la question qui divise les docteurs.

Pour saint Thomas, voici comment se présenteraient les choses.

La loi n'oblige, a-t-on dit plus haut, que par l'intermédiaire de sa promulgation en nous, c'est-à-dire de la connaissance que nous en avons, et, par une conséquence évidente, de la certitude de cette connaissance [1].

Une loi dont la conscience sincère n'arrive pas à établir l'existence pour soi, est donc une loi non promulguée. Autant dire une loi inexistante.

Or, pour que tel soit le cas, il suffit qu'il y ait contre la loi une probabilité au moins égale à la sienne ; car s'il y a égalité pour et contre, et à plus forte raison s'il y a davantage contre, ce qui est promulgué vraiment, ce n'est pas une loi, c'est un doute.

Cette solution, d'ailleurs, suppose que c'est la loi qui entreprend sur la liberté, puisqu'on précise les conditions de sa victoire. Que si au contraire la loi est certaine, et si c'est la liberté qui, au moyen de probabilités, cherche à se dégager de son étreinte, les conditions se retournent.

De même qu'une loi douteuse ne pouvait obliger une liberté certaine : ainsi une liberté douteuse ne peut empêcher l'effet d'une loi certaine.

1. Cf. Iª IIæ, Q. XIX, art. 4, arg. 3.

La liberté, comme la loi, est un droit de notre action ; mais elle n'a pas de privilège. Il faut sauvegarder tout. Nous ne sommes pas créés indépendants, quoique nous soyons créés libres. Nous sommes soumis à un ordre. Il s'agit de savoir si l'ordre est du côté d'une légitime liberté, dont l'exercice sera utile à la vie humaine, ou s'il est dans l'obéissance à une loi qui représente sous une forme différente la même finalité.

Les partis doivent être égaux.

C'est ce que veut dire le *principe de possession*, si souvent invoqué en ces matières.

Si maintenant l'examen du cas révèle, en faveur de la loi, des probabilités plus grandes, cette loi devra être jugée promulguée ; car elle l'est, dans l'espèce, autant qu'elle peut l'être, et l'homme prudent appliquera ce principe : A défaut de certitude, allons dans le sens des vraisemblances.

On a dit plus haut que les vraisemblances sont le pain quotidien de la vie, en tous les ordres. Dès lors qu'une opinion est nettement plus probable qu'une autre, on a donc le droit de la considérer comme certaine ; elle représente une *quasi vérité* vers laquelle un amour vertueux de la vérité trouve sa pente. On ne peut s'en écarter que par une violence émanée d'un esprit d'erreur.

Inversement, l'autre opinion, puisqu'elle s'oppose à ce qui approche davantage du vrai, peut être dite, relativement, s'approcher du faux, représenter pratiquement le faux, ce qui en doit écarter la prudence.

Enfin, à les regarder synthétiquement, et il le faut bien puisqu'elles intègrent le cas[1], ces deux opinions, qu'on disait l'une et l'autre probables, ne laissent subsister, après soustraction de leurs poids, que le poids

1. Refuser de comparer les deux opinions, comme le font les probabilistes, pour s'en tenir de parti pris à cette considération que la thèse favorable à la liberté est en soi probable, n'est-ce pas une sorte d'aveuglement volontaire, un cas d'*ignorance affectée* ?

en excédent de la meilleure, et l'autre en devient pratiquement négligeable.

« *Qu'un discours vrai te précède en toutes tes œuvres,* » a dit l'Écriture (*Eccli*, XXXVII, 20). Où est le discours vrai, si ce n'est, en l'absence du vrai absolu, la probabilité la plus grande?

Le *probabilisme* pur se trouve condamné par cette dernière détermination.

Le *rigorisme*, le *tutiorisme*, le *probabiliorisme* le sont par la précédente.

L'équiprobabilisme bien compris peut donc passer à bon droit pour une solution thomiste.

CHAPITRE XVII

LES SANCTIONS

I. — NÉCESSITÉ DES SANCTIONS MORALES

1. L'idée générale de sanction. — 2. Antécédents de l'idée de sanction dans la morale thomiste. — 3. La filière des notions. — 4. La position de la thèse. — 5. Insuffisance des sanctions naturelles. — 6. Insuffisance des sanctions sociales. — 7. Insuffisance des sanctions de conscience. — 8. D'où peuvent venir de vraies sanctions. — 9. Preuve des sanctions morales. — 10. Les sanctions morales engagent Dieu. — 11. Autres raisons du même fait. — 12. Le point de vue central de la thèse. — 13. Solidarité de l'idée de sanction morale et de l'idée d'obligation. — 14. Tout mal subi est le résultat d'une faute. — 15. Une objection fallacieuse. — 16. Réponse à la première partie de l'objection. — 17. Réponse à la deuxième partie de l'objection. Son premier sens. — 18. Second sens de l'objection. Réponse.

1. — « Partout où s'établit un ordre de finalité bien réglé, il est nécessaire que l'ordre institué conduise à la fin, et que s'écarter de cet ordre, ce soit aussi s'écarter de la fin. »

« Car ce qui est en raison d'une fin reçoit sa nécessité de cette fin, de telle sorte que cela doit être posé, si l'on veut que la fin s'obtienne, et que cela posé en effet, hors de tout empêchement, la fin s'ensuive. »

« Or Dieu a imposé aux actes des hommes un certain ordre, à l'égard de leur fin heureuse. Il faut donc que si cet ordre a été bien établi, ceux qui y marchent obtiennent la fin heureuse, ce qui est être récompensé,

et que ceux qui s'en écartent par le péché soient exclus de la fin heureuse, ce qui est être puni. »[1]

Dans ce texte, saint Thomas marque de la façon la plus nette sa position à l'égard des sanctions morales.

Ce n'est pas que ce mot *sanction* trouve un équivalent dans sa langue ; mais l'idée se développe en ses écrits avec une largeur et une précision qui nulle part davantage ne se font voir.

2. — Dès le début du texte cité, les attaches de la notion à envisager avec le principe tout premier de la morale thomiste se révèlent.

Aux yeux de saint Thomas, la morale est pour l'homme l'art d'arriver à sa fin. Cette fin, c'est le *bien*, c'est-à-dire, individuellement et collectivement, l'achèvement de l'homme. Le *bien moral*, ce sera donc, avec l'acceptation de cette fin, la fidélité aux moyens qui y confèrent. Le bonheur ou le malheur en sortiront, sous le nom de sanction, suivant que le bien sera obtenu et éprouvé — perfection épanouie en joie, ou au contraire manqué, avilissant et torturant par son absence.

On voit l'homogénéité de ces données, dont le lien correct est la force des solutions ; dont la dissociation crée toutes les difficultés qu'on y oppose.

Du moment que la vertu est le moyen du bonheur, elle doit le produire.

Du moment que le vice est le refus du moyen, il doit écarter du résultat.

Ceux qui combattent les sanctions, ou bien se font une tout autre idée de la morale, et alors la discussion avec eux se reporterait sur ce point plus fondamental ; ou bien ceux-là devraient prétendre que le moyen et la fin, en matière de destinée, ne sont plus dans une dépendance causale ; qu'on peut aller à Londres en

1. III *Contra Gentes*, ch. CXL, n° 2.

marchant sur Berlin ; qu'on peut n'aboutir nulle part, tout en prenant une route authentique ; que même on doit le vouloir, et que c'est une vertu de se désintéresser du voyage, pourvu qu'on aille à bonne allure, au milieu du chemin éternel.

Mais ces suppositions sont contraires à toutes les déterminations précédentes.

Il n'est pas vrai que le moyen et la fin puissent ainsi se disjoindre, soit dans notre intention, soit en réalité. Car la réalité est œuvre d'un Dieu sage, et notre intention a pour loi de s'unir à cette sagesse.

Ces deux notions suffisent ici à décider de tout. Il faut seulement y regarder d'assez près pour ne pas conclure hors de la dépendance des prémisses.

3. — On a vu que saint Thomas adopte, en son point de départ, la position morale d'Aristote[1].

L'homme est fait, comme toute chose, pour un certain développement que sa nature détermine ; que sa volonté, si elle est droite, doit rechercher ; que son effort, aidé de son milieu, est chargé de réaliser, et que, normalement, le bonheur couronne, le bonheur n'étant que la perfection ressentie et goûtée en chaque fonction et par suite en leur ensemble, la *fleur du bien*.

Là où Aristote trouve la pierre d'achoppement de son système, c'est quand il s'agit de garantir à la vertu le résultat de ses recherches. Cette phrase de notre auteur : « Il faut que si l'ordre humain a été bien établi, ceux qui y marchent obtiennent la fin heureuse », Aristote eût voulu la prononcer ; mais la réalité s'y opposait, et le grand observateur, en dépit de l'optimisme grec, devait avouer plus ou moins ouvertement que l'ordre humain ne paraît pas « bien établi » ; qu'il est livré au hasard pour une part énorme, et que le *triomphe de*

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, l. VI. ch. IV.

l'impie, *l'oppression du juste*, étonnement de l'âme religieuse, sont un scandale universel.

Mais l'optimisme chrétien est plus robuste encore que celui d'Aristote; il se sait mieux fondé, et la philosophie de nos auteurs s'en inspire.

Il n'est pas nécessaire d'invoquer la révélation pour croire en un Dieu juste, sage, saint, prévoyant organisateur de la vie humaine. Pas davantage pour croire à l'autre vie, dont à vrai dire les exigences de la moralité sont un des plus puissants arguments. Or, dans cette double supposition, la rencontre de la vertu et du bonheur devient *premièrement* une nécessité non plus seulement humaine, mais divine; *deuxièmement*, une possibilité qui relève et transforme les garanties précaires de cette vie.

C'est appuyée sur ces fondements que la thèse thomiste des sanctions s'élabore. Mais on n'oubliera point que les sanctions dont on parle sont tout de même : non une *récompense* extérieure à l'effort et étrangère au devoir; mais un aboutissement naturel, un achèvement. Et ce qui garantit cet achèvement contre les hasards, c'est une intervention qui n'est pas, elle non plus, une hétéronomie a-morale ; mais une synthèse de l'homme avec sa plus profonde Condition; une entrée plus intime en cette Vie, en qui déjà nous avons vie; un Nous-Même qui s'ajoute à nous-même.

Il fallait ces explications anticipées, pour bien comprendre le développement qui va suivre.

4. — On a donc dit que, d'une façon générale, la moralité n'est que l'attitude correcte de l'homme en marche vers sa béatitude. L'acte bon, c'est celui qui est propre à relier la tendance au bonheur avec le bonheur. L'acte mauvais ou peccamineux, c'est celui qui dévie, et ne saurait donc aboutir.

Le bon moyen d'être heureux, c'est la vertu même.

Il faut seulement considérer à quelles conditions tel moyen de béatitude pourra être jugé véritablement bon. Il le sera s'il est conforme à la raison, juge des actes, sous le contrôle de la Raison éternelle, dont la conscience est le reflet[1].

L'acte qui, aux yeux de la raison, peut promouvoir la vie humaine individuelle et collective, la mener à ses fins progressives, l'orienter vers l'achèvement, cet acte est vertueux. L'acte qui diminue la vie, qui l'engage, aux yeux de la raison, sur une pente régressive et compromet l'idéal créateur, est acte-là est peccamineux.

A supposer que l'acte soit vertueux, comme tendant à réaliser le bonheur, que faudra-t-il pour qu'il le réalise en effet ? Il faudra que l'ordre soit *bien établi*. C'est-à-dire : premièrement, que le moyen et la fin soient réunis par un chemin authentique ; deuxièmement, que ce chemin ne soit pas encombré d'obstacles qu'il ne serait pas au pouvoir de la moralité de lever.

A ces deux conditions, la sanction de la moralité se procurerait d'elle-même. Entre l'effort vertueux et ses effets de béatitude, le lien serait infrangible, comme entre une cause déterminée et son effet propre.

Mais voilà ! les hasards sont légion, qui s'interposent ntre le bien recherché et le bien obtenu. Entre la coupe et les lèvres, il y a place pour une infinité de malheurs. Hasards de la naissance, hasards provenant du milieu naturel ou humain, hasards de la vie intérieure, tout conspire à briser l'harmonie entre les actes et leurs effets connaturels, tels que la raison les escompte[2].

1. Iª IIæ, Q. XXI, art. 1.

2. On doit appeler hasards, à l'égard de ce problème, tout ce qui viendra troubler, faute d'être en concordance avec lui, le déterminisme engagé par l'action morale. Des volontés délibérées, mais indépendantes ou hostiles, pourront fort bien jouer ce rôle. On sait que le hasard, pour saint Thomas comme pour Cournot, consiste en des rencontres de séries non liées. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, l, IV ch. III.

Il est bien vrai que ce qui ne profite pas à l'agent moral sous la forme d'un aboutissement personnel peut profiter à d'autres, peut profiter à l'avenir. On a beaucoup prôné ce résultat collectif des efforts individuels vertueux. Certes ! il ne faudrait pas en faire fi. Celui-là ne serait pas vertueux qui refuserait d'orienter son action vers la prospérité du groupe.

Mais il est évident qu'on ne fait ainsi que reculer la difficulté. Car les résultats collectifs ne sont pas plus garantis que les autres. Les hasards les atteignent et les traitent sans respect.

De plus, la moralité étant chose personnelle, doit avoir ses effets personnels. Que ceux-ci se reversent sur d'autres, de façon à s'y élargir, donnant ainsi satisfaction à la solidarité qui nous lie, c'est une nécessité morale. Mais une autre nécessité, c'est que l'individu, but dernier de l'action collective, comme il en est le principe, ne soit pas sacrifié. Le désir de bonheur qui est en lui n'est pas seulement relatif à lui ; il s'étend à tout ce qui ne fait qu'un, solidairement, avec lui-même, en y comprenant Dieu ; mais il n'est pas non plus exclusif de soi, et si l'ordre est *bien établi*, il doit avoir satisfaction sur ce terrain propre.

Qu'un seul homme vertueux succombe définitivement au malheur, c'est un mal absolu, quoique partiel, et c'est un mal irrémédiable. Un bonheur de l'humanité entière, présente ou future, ne le corrigerait pas ; car l'humanité s'intègre de tous les individus de tous les temps, et elle éprouve le bien ou le mal de tous [1].

L'ordre établi en vue de relier la vertu et le bonheur reste donc convaincu d'insuffisance.

Cette situation est-elle définitive ou transitoire ; représente-t-elle une vue totale, ou une vue fragmentaire de la destinée, c'est la question.

1. Cf. Iª IIæ, Q. LXXXVII, art. 8 ; Q. IV *de Malo*, art. 8, cum resp. ad arg.

Le philosophe païen ou paganisant la considère comme totale, et il en prend son parti ou il s'en offense, selon son humeur. Le philosophe chrétien proteste, regarde la destinée de plus haut et plus en large, et conclut que la réalité portant Dieu ; que la vie humaine se continuant au delà de l'expérience, il devient possible, comme il est dû, que les actes bons soient une graine de bonheur, et leurs contraires, du contraire.

Précisément, cette comparaison de la graine éclaire le cas.

La graine, mise en réserve dans les greniers, n'engendre pas la plante; mais elle la *vaut;* elle la contient en droit et en espoir, et plus tard, elle l'engendrera. De même, en philosophie chrétienne, le *mérite* attribué aux œuvres signifiera qu'elles sont comme un équivalent de bonheur, un papier monnaie dont la valeur est assurée par des secrets d'organisation dont les banques de la vie n'offrent pas le bénéfice.

C'est sous les auspices du mérite que la vertu arrivera à rejoindre le bonheur et comme à coïncider avec lui[1].

Or, cela même est la sanction. Celle-ci sera donc assurée, autant qu'elle a été attendue, escomptée, ayant fourni la raison des actes.

Reste à savoir si l'on est fondé à supposer une organisation de ce genre.

Si nous ne le pouvions pas, il serait trop facile de montrer, pour peu qu'on voulût développer ce qu'on disait tout à l'heure des hasards, combien est trompeuse toute idée de sanction adéquate, et combien le mérite st alors une valeur d'assignat.

5. — Les sanctions *naturelles* — on entend par là

1. Meritum est quasi quoddam iter in finem beatitudinis. In II *Sent.* Dist. XXXV, Q. I, art. 3, ad 4m.

celles qui nous viennent de la nature — ne sont que des chocs en retour, dépourvus de tout caractère moral. Ce n'est pas le *volontaire* comme tel, qui les actionne. L'*intention* et le *choix* leur échappent. Là est pourtant le fondement de la moralité. Si de telles sanctions arrivent à compter, ce sera entre les mains de quelque agent volontaire, en état de les égaler à leur rôle[1].

6. — Les sanctions sociales peuvent avoir une efficacité partielle et directe, en tant qu'appartenant à l'ordre du volontaire ; mieux préparées, par conséquent, à entrer en concordance avec le volontaire qu'il s'agit de sanctionner.

Mais leur imperfection éclate. Le milieu social réagit selon des lois assez semblables à celles de la nature. Il vise surtout le fait. La moralité comme telle lui est de peu, ou lui est inaccessible. L'hypocrisie lui fait transposer le mal en bien, et ses propres illusions le bien en mal.

Pour que les sanctions sociales en soient vraiment, il faudra, comme tout à l'heure, qu'elles soient enveloppées par une influence qui les redresse et les empêche de manquer leur but. C'est ce que l'idée du *jugement dernier*, en religion, a pour mission de fournir[2].

7. — Quant aux sanctions de conscience, elles prévalent en ceci qu'elles atteignent la moralité en son centre ; qu'elles connaissent l'*intention*, le *choix* vertueux ou pervers, et qu'elles peuvent donc en faire état.

Mais ce serait une grande illusion de croire que ces sanctions peuvent s'égaler d'elles-mêmes aux mérites. Notre milieu intérieur, qui en fournit les joies et les peines, est livré lui aussi à l'accident. Le *microcosme*

1. Ia Pars, Q. XXII, art. 2, ad 4m.
2. *Supplementum*, Q. LXXXVIII, art. 1.

reproduit en petit l'organisation imparfaite du *cosmos*. Les raisons sont les mêmes, au fond, pour lesquelles sanctions naturelles, sanctions sociales et sanctions de conscience sont relativement dérisoires.

D'ailleurs, ces dernières sanctions sont accessibles plus que les autres à l'arbitraire de l'agent moral.

Une de nos culpabilités consiste à étouffer en nous le remords, c'est-à-dire à empêcher les sanctions de fonctionner. A l'inverse, la tension vertueuse peut amener la conscience à un état de sensibilité douloureux. *Boire l'iniquité comme de l'eau* ou se torturer d'exigences inassouvies parce que précisément elles sont sublimes : ce sont les deux extrêmes du mérite, et ce sont les deux extrêmes retournés des sanctions de conscience.

Ici encore, il faut, pour serrer le lien entre l'action morale et ses résultats normaux, des conditions que l'expérience ne fournit point, et qui devront s'emprunter à une transcendance.

En résumé, dans l'ordre physique et dans tout ce qui en participe, comme l'ordre psychologique et l'ordre social, les effets heureux ou nocifs relatifs à chaque agent correspondent pour une part au mode d'activité de cet agent ; mais avec une foule d'accidents perturbateurs.

Dans l'ordre volontaire, on ne pourrait espérer éviter l'accident et faire correspondre les effets aux causes que s'il y avait un lien *volontaire* aussi entre les résultats de l'action morale et la forme de cette action. Or, il est clair que toute volonté créée est impuissante à assurer un tel lien, dont la rigidité dépend de la trame universelle.

L'action morale n'est qu'une partie de notre propre action, et une partie beaucoup moindre des actions générales qui nous conditionnent. C'est chimère d'espérer, comme résultante de ces actions et de notre action morale, une justice quelque peu suivie. Il faudrait pour

cela que la moralité fût maîtresse, et nous sommes roulés. Sur la mer, il ne suffit pas de bien gouverner pour aller au port. Il ne suffit pas de mal gouverner pour sombrer. Ainsi les accidents cosmiques, sociaux ou intérieurs, déjouent tous les calculs de justice.

8. — Le lien qu'on requiert entre les résultats de l'action morale et sa forme doit donc être demandé, s'il est demandé à quelqu'un, à une puissance capable de ramener à l'unité de plan et de soumettre à l'ordre moral tout ce que porte le milieu universel où la moralité se déploie, c'est-à-dire à la volonté créatrice elle-même, qui, en son temps et par ses moyens, assurera la sanction de l'ordre[1].

9. — On raisonne donc ainsi. Dans la nature, il n'y a pas d'action sans réaction. Tout ce qui s'insurge contre un ordre constitué pâtit de lui ; tout ce qui le favorise tend à s'en attirer les faveurs. C'est une loi protectrice des êtres.

Cette loi se retrouve chez les vivants, où la vindicte et les retours bienveillants sont spontanés. Elle ne se voit pas moins dans la vie humaine. Nous trouvons juste que celui qui a fait du bien éprouve du bien ; que celui qui a attaqué soit *remis à l'ordre*.

C'est à l'ordre, en effet, que tend la loi de réaction invoquée. A titre immédiat, elle n'exprime que l'instinct de conservation ; mais il y a aussi un instinct de conservation des ensembles. Un ensemble est d'une certaine façon un être. Cet être se défend.

S'il s'agit de l'unité intérieure que nous formons, la conscience, qui y préside, réagit par le remords et la joie vertueuse. S'il s'agit d'un corps social, l'autorité, qui représente l'unité du groupe, pourvoit aux réactions

1. III *Contra Gentes*, ch. CXL, § 3.

nécessaires sous la forme de pénalités ou de faveurs. S'il s'agit de l'universalité des êtres, où la moralité nous engage, il y aura encore des réactions partielles, parce que l'ordre universel enveloppe les ordres particuliers sans les supprimer; mais pour conclure et envelopper aussi, en les redressant au besoin, les réactions particulières, le chef de l'ordre, Dieu, aura le grand rôle[1].

« Il faut considérer que celui qui vit en société est d'une certaine manière partie et membre de la société entière. Celui donc qui agit en bien ou en mal à l'égard d'un autre engagé dans la société atteint du même coup la société. Ainsi celui qui lèse la main lèse le corps. »

« Quand donc quelqu'un agit en bien ou en mal à l'égard d'un particulier, sa responsabilité est double; car il mérite un retour premièrement du particulier qu'il aide ou offense, deuxièmement de la communauté entière. Que s'il oriente son acte directement en faveur ou à l'encontre du groupe, il lui est dû rétribution premièrement et principalement de la part du groupe, secondairement de la part de tous les composants. Enfin si quelqu'un se lèse soi-même ou développe son bien propre, il lui est dû aussi rétribution en tant que cela importe au bien commun, lui-même étant valeur sociale. »[2]

10. — Il faut remarquer que plus un corps social est organisé, moins l'individu a de raisons de se faire justice lui-même ou de défendre le groupe de son autorité privée. A la limite, sous le gouvernement divin pris en sa généralité, il ne le doit plus du tout, si ce n'est par délégation. « *A moi la vindicte ; à moi la rétribution* », est-il dit au Deutéronome[3].

De plus, à l'égard de la communauté elle-même, il

1. Ia IIæ, Q. LXXXVII, art. 1.

2 Ia IIæ, Q. XXI, art. 3.

3. Deut., XXXII, 35. Cf. IIa IIæ, Q. CVIII, art. 1, arg. 1.

faut noter que plus elle est une, plus il appartient au chef de la représenter. A la limite, toute unité relative se voyant enveloppée par l'unité absolue que Dieu lie, la rétribution sera œuvre divine[1].

Enfin, il faut se souvenir que parmi les particuliers à l'égard desquels l'action est possible, il y a le chef lui-même. Quand ce chef est Dieu, fin suprême de toute l'activité créée, il y a sinon profit ou détriment, du moins honneur ou injure, venant de celui qui agit à son égard bien ou mal. Cela aussi appelle sanction, au nom de l'ordre éternel qui est le bien commun de tout l'être, et cette sanction doit venir de Celui qui n'a plus de supérieur, être ou groupe[2].

11. — D'autres raisons encore contribuent à requérir la qualité divine des sanctions.

En effet, Dieu, en tant que fondement dernier de l'idéal moral et de l'obligation qu'il comporte, est appelé législateur. Or il appartient au législateur de défendre sa loi et de porter à son observation, puisque aussi bien il ne l'a établie qu'à cause des utilités qu'elle présente. L'ayant ainsi établie, peut-il s'en désintéresser? Au lieu d'une loi, ne serait-ce qu'un vœu platonique, dont le Créateur regarderait d'un œil indifférent l'accomplissement ou la transgression ?

Or les sanctions assurées favorisent la loi. Cela dans le sujet même, que l'impunité corrompt et que l'indifférence décourage. Cela aussi dans le milieu humain, en raison de la puissance de l'exemple et de la contagion du scandale.

Une crainte servile ne serait pas vertueuse par elle-même; ni davantage une espérance égoïste. Saint Thomas cite et approuve ces vers d'Horace :

1. Iª IIæ, Q. XXI, art. 4. *fin* ; Cf. Iª Pars, Q. CIII, art. 3.

2. III *Sent.*, Dist. I, Q. I, art. 2, ad 4m : Iª IIæ, Q. XXI, art. 4, *init.*

Oderunt peccare mali formidine pœnae;
Oderunt peccare boni virtutis amore.[1]

Saint Augustin avait dit de son côté : « Celui qui agit uniquement en raison des récompenses et des peines peut encore faire le bien; il ne le fait pas bien.[2] »

Mais rien n'oblige l'agent moral à se rendre ainsi inférieur aux intentions providentielles. Si Dieu est son pédagogue, il est aussi son propre pédagogue avec Dieu. Son rôle est de considérer la crainte et l'espoir comme des moyens au service de sa raison, et de les relever ainsi en les jetant dans le courant de la vie morale.

D'ailleurs, il arrive que celui qui commence par la crainte ou le désir égoïste, s'habituant ainsi à bien faire, fasse bien ensuite par une volonté vertueuse. Dans ce sens, il est dit que *la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse*[3].

A ce desideratum, les sanctions relatives mentionnées plus haut donnent une satisfaction telle quelle; mais puisqu'elles sont relatives, elles sont insuffisantes à procurer le bien qu'elles recherchent. Le méchant pouvant espérer détourner le coup des sanctions immédiates, et l'homme vertueux risquant d'être dupe, il pourrait arriver qu'en laissant d'un côté le découragement faire son œuvre, on favorisât de l'autre d'odieux calculs. Conçoit-on que Celui qui peut porter à l'absolu cette relativité déficiente, puisse ne pas le vouloir[4]?

On peut présenter le même argument sous une autre forme.

La volonté de l'homme est mue par son objet. Les biens et les maux l'attirent ou la repoussent. Or, il a

1. Q. I, *de Malo*, art. 5, ad 11m.

2. *Enchirid.*, ch. CXXI.

3. Ia IIæ, Q. XCII, art. 2, arg. 4; Q. I *de Malo*, art. 5, ad 11m.

4. III *Contra Gentes*, ch. CXL, § 1.

été dit que la Providence n'établit pas seulement l'ordre des choses ; qu'elle s'inquiète de leur marche et les porte vers leurs fins par des moyens appropriés. Il convient donc qu'elle utilise les biens et les maux en quoi les sanctions consistent, pour promouvoir l'ordre de nos actions[1].

On doit dire d'ailleurs que si cela convient à l'égard des individus, cela convient aussi collectivement ; car il est bon que les hommes soient utiles les uns aux autres par la leçon de leurs destinées, comme par le détail de leurs œuvres[2].

12. — On constatera que dans le détail de son argumentation, saint Thomas ne fait que développer le point de vue initial, qui est ici le tout de la thèse : « Partout où il y a un ordre bien institué en vue d'une fin, il faut que cet ordre conduise à la fin, et que sortir de cet ordre ce soit aussi s'exclure de la fin ».

L'optimisme chrétien et l'honneur que nous devons à Dieu exigent qu'on croie *bien institué* l'ordre qu'il règle. La vertu nous étant proposée comme moyen de bonheur et n'ayant d'autre raison d'être, doit y mener ceux qui la pratiquent. Son abandon doit en écarter. Cela est du devoir de Dieu, oserait-on dire.

13. — Mais c'est aussi sur cette assurance que repose, au fond, le devoir de l'homme. Car, ainsi que l'a dit Kant — et cette formule profonde équivaut à celle de saint Thomas — « une volonté libre doit pouvoir nécessairement s'accorder avec ce à quoi elle doit se soumettre »[3].

Nous devons nous soumettre à la loi morale parce que celle-ci représente pour nous un moyen universel ; par suite notre moyen, en tant que nous devons nous réaliser nous-mêmes et que nous sommes en relation avec

1. *Ibid.*, § 5.
2. *Ibid.*, § 6.
3. *Raison pratique*, ch. II, § 5, *in fine*.

tout. Si ce moyen se révèle n'en être pas un ; s'il est relatif au point d'en être hautement aléatoire ; si le *règne des fins* n'est pas assuré, au nom de quoi conférer un caractère absolu à la loi morale ?

L'ordre universel a-t-il le droit de s'imposer à moi sans donner aucune garantie à mes sacrifices ? Il ne s'agit pas ici d'égoïsme ; il s'agit de l'efficacité de l'action. L'action morale, *comme telle*, ne peut être assurée de ses résultats que si nous vivons sous un régime de justice ; que si notre milieu universel forme un ordre moral ; que si le monde est soumis au bien, comme on nous demande de l'être nous-mêmes.

Si le monde est au contraire *posé dans la malice*, selon le mot de l'apôtre (I. *Joan*, V, 19), et si au lieu d'une vérité provisoire, c'est là une vérité définitive et le dernier mot de tout, la morale croule. Il devient impossible de fonder une obligation. Il faudra revenir au *persuasif* remplaçant l'*impératif* ; à l'*amour du risque*, à la *sympathie*, à la *pitié*, à tout ce qu'on voudra, excepté la morale dont le cœur humain universel est d'accord.

Or, si le monde obéit au bien, et si la réalité est morale, toutes les raisons de notre auteur reprennent cours.

Il ne se peut pas que l'action bonne et l'action mauvaise, jetées dans ce milieu supposé moral, y provoquent des réactions pareilles. A plus forte raison les réactions ne peuvent-elles pas être interchangeables.

Si le milieu immédiat réagit mal, le milieu total, qui comprend Dieu, doit ramener l'équilibre.

C'est ce que veut dire saint Thomas quand il écrit : « Quiconque se dresse contre un certain ordre s'expose à ce que cet ordre *et le chef de cet ordre* le dépriment. » Or, le péché, continue-t-il, étant un acte désordonné, il est manifeste que quiconque pèche trouble un ordre. C'est d'abord un ordre immédiat, à savoir l'ordre de sa propre raison. C'est ensuite, le plus souvent, l'ordre

extérieur humain, temporel ou spirituel, politique ou économique. C'est enfin l'ordre universel. Il est donc naturel que le péché amène une triple réaction : une réaction intérieure, par le fait de la conscience ; une réaction sociale et une réaction divine.

Les deux premières, étant relatives, et provenant d'un ordre partiel qui n'offre pas de garanties à soi seul, appellent la troisième. En philosophie théiste, le relatif exige l'absolu dans tous les ordres ; le partiel se résout dans le total, l'accidentel dans ce qui est *par soi*, immuablement[1].

14. — Aussi saint Thomas se croit-il autorisé à avancer l'audacieuse thèse suivante.

Dans la nature, quand une action est défectueuse, c'est parce que l'être qui la produit est lui-même défectueux. Le mal coule de l'agent à l'action, parce que celle-ci est le fruit d'un déterminisme qui, s'il aboutit mal, accuse l'être.

Chez l'homme, en tant qu'il est un être physique, il en va de même. C'est parce que tel a le tibia courbe, qu'il boite[2].

Mais l'ordre moral, lui, n'obéit pas au déterminisme. Au contraire, de par Dieu, le déterminisme est son serviteur. *Tout est pour les élus*. Il faut donc dire que si, finalement, l'agent humain est en souffrance, c'est que son action a été mauvaise[3].

L'initiative du mal, là où règne le volontaire, ne peut venir que de la volonté, non de la nature, qui est serve. C'est à la lettre, mais dans un sens plus large que le sien, qu'il faut prendre le mot de Gœthe : « L'homme qui s'est vaincu lui-même est venu à bout de la force qui enchaîne tous les mondes. »

1. Iª IIæ, Q. LXXXVII, art. 1.

2. Q. I *de Malo*, art. 4, circ. fin.

3. *Ibid.*

On rappelait tout à l'heure la division célèbre du mal en mal de *faute* et mal de *peine*, l'un étant le mal de l'action volontaire (*malum operationis*), l'autre le mal du sujet (*malum subjecti*.) Dans l'ordre humain, cette division paraît à saint Thomas suffisante. C'est-à-dire que dans sa pensée de philosophe, qui reflète le haut optimisme chrétien, tout mal de l'être raisonnable est ou une faute ou une peine pour une faute.

Dieu, en chargeant la raison humaine de ses fins, lui a donné de quoi aboutir. Le milieu où elle jette ses actes lui est au fond homogène ; il est moral ; il est *royaume de Dieu*. Le déterminisme matériel, d'où naissent les accidents et les hasards, n'est que réalité partielle, enveloppée et réduite par la réalité morale. Il n'est donc, moralement, qu'apparence, ou si l'on veut vérité de point de vue. Au total, Dieu et la providence de Dieu étant supposés, la nature universelle est liberté, ordre et justice.

Si donc notre raison ne fait pas son œuvre et ne réalise pas nos fins, ce sera sa faute (*malum culpæ*) et le non-aboutissement même, en sa teneur négative d'abord, en toutes ses conséquences très positives ensuite, sera une peine (*malum pœnæ*). Une peine, c'est-à-dire, du côté du sujet, une chose contraire à la volonté qui la souffre, et, du côté de qui l'inflige, une revanche de l'ordre non satisfait, tout bien individuel rentrant dans le bien général du monde [1].

15. — Par là se résout cet argument d'apparence frappante, au fond si faible, qui a été répété à satiété par un groupe de modernes : La sanction en mal double le mal ; la sanction en bien corrompt le bien.

16. — Que la sanction en mal double le mal, sous

1. *Loc. supr. cit.* præcipue Iª Pars, Q. XLVIII, art. 5, et Q. I *de Malo* art. 4.

prétexte de le guérir, c'est ce qui peut paraître évident au regard superficiel. C'est ce qui est vrai d'une certaine façon, mais à l'inverse de ce qu'entend l'adversaire.

Celui-ci voudrait faire croire que la sanction étant posée, et le *mal de peine* (*malum pœnæ*) se superposant ainsi au *mal de faute* (*malum culpae*), cela fera un mal double. La vérité, c'est que cela fera deux maux ; mais qui sont en relation telle que de leur synthèse jaillit un bien, à savoir le bien de l'ordre.

C'est comme si l'on disait : La gangrène est un mal ; l'amputation d'un membre est un mal : donc l'amputation d'un membre gangrené est un double mal. Ne confondons pas le nombre des maux avec leur intégration, qui en change l'espèce.

Le péché est un mal ; sa sanction, prise en soi, est un autre mal ; mais que le péché soit sanctionné ainsi, cela est un bien, en tant que manifestation d'un ordre de choses que régit la justice.

Le mal relatif de la sanction se présente ici comme le remède non pas précisément du péché, qui, hors la pénitence, n'a pas de remède ; mais du désordre qui suivrait au péché, si la réaction de l'ordre moral ne contraignait la volonté pécheresse.

Dans la nature, tout mal particulier est enveloppé dans un ordre plus général qui est bon, jusqu'à l'ordre suprême. Dans l'ordre humain, que l'ordre suprême enveloppe aussi, le mal particulier se ramène au bien par un moyen approprié à sa nature. La justice est ce moyen. Par elle, l'excès inclus dans le péché est compensé, au point de vue de l'ordre universel, par le choc en retour de la peine. Le mal permis ainsi, vu à sa place dans l'ordre divin, est comme le vers ridicule dont parlait Marc-Aurèle, vers qui ne gâte point la comédie, vu que la comédie l'exige. Celui qui a voulu trop s'accorder sera privé ne voulant pas.

Le volontaire peccamineux doit amener à l'involontaire[1].

Qu'il en fût autrement, ce serait un mal particulier en moins; mais ce serait, en plus, un mal universel, puisque ce serait le désordre. Ce serait un mal de Dieu; ce serait une corruption de l'absolu, et c'est alors qu'on aurait ajouté au mal du péché un mal plus grand[2].

17. — Que d'autre part la sanction en bien corrompe le bien, cela peut se prendre soit de la part de l'ordre divin, qui corromprait, en la sanctionnant, la pureté de la vertu; soit de la part de l'agent moral, qui ne pourrait, lui, désirer les sanctions, les accepter ou agir en vue d'elles qu'en renonçant à la moralité vraie, dont le désintéressement serait la règle.

Dans le premier sens, l'objection constituerait un paradoxe par trop violent. Dire qu'il est mal de traiter bien celui qui a bien fait, parce que cela altère la pureté de son acte, c'est une gageure.

Fût-il vrai autant qu'il est faux que l'agent moral doit abstraire des sanctions, il n'en serait que plus odieux de dire : Il est mal de les lui accorder. Moins il les a recherchées, dirait-on, plus il les mérite. Le soldat qui combat par pur patriotisme mérite mieux la décoration que celui qui poursuit une décoration, quelque légitime d'ailleurs que soit cette poursuite, si c'est par de bons moyens qu'on l'engage.

Mais ce n'est là que le petit côté de la question. Ce qu'il faut remarquer surtout, c'est qu'une telle objection méconnaît à fond le caractère des sanctions morales. Elle les suppose hétérogènes à la vertu, puisqu'elles viennent la troubler. Or on a fait voir qu'entre la vertu et la sanction, il y a homogénéité parfaite. L'une est le moyen naturel de l'autre; l'une contient l'autre

1. III *Contra Gentes,* ch. CXL, § 4; Q. I *de Malo,* art. 4.

2. Q. I *de Malo,* art. 4; art. 3, ad. 12m.

dans sa définition, la vertu étant *ce qui nous fait aboutir*, et la sanction n'étant que l'aboutissement même.

Il en est comme d'un père qui promettrait à son fils étudiant une sanction de ses études. S'il lui disait : Tu auras une montre, on pourrait estimer qu'il abaisse le débat, et qu'il donne à son fils une fausse idée de la valeur de l'étude. Mais s'il lui dit : Travaille, tu deviendras un homme supérieur, on sent assez qu'il n'en est plus de même. La supériorité de l'esprit est la sanction adéquate de l'étude. Il est normal, il est moral qu'elle s'ensuive. Si elle n'en sort pas toujours, c'est en raison d'empêchements qui ne sont plus de l'ordre moral ; mais de l'ordre psychologique, physique, etc.

Le père qui aurait le pouvoir, son fils ayant fait effort vertueusement vers la supériorité intellectuelle, de la lui procurer comme sanction, pourrait-il être accusé de le corrompre? Il écarterait simplement l'*accident ;* il affirmerait la dépendance de l'ordre psychologique ou physique par rapport à l'ordre moral. Il réaliserait le mot de saint Paul : *Tout est pour les élus,* en entendant par élus, ici, les élus de la moralité, ceux dont la volonté est droite.

Aux bons, les biens : voilà ce que suppose la thèse présente, appuyée sur ceci que la Réalité, de par Dieu, est morale ; que le Bien est le principe et la loi de tout.

Mais quand on dit : Aux bons, les biens, il s'agit des vrais biens, et ce sont ceux-là mêmes qui définissent la moralité en lui donnant son objet propre. On aperçoit mal qu'ils puissent servir à la déprécier. On ne peut trop répéter que nos sanctions ne sont pas *extérieures* à l'effort moral, comme un bonbon ou un coup de férule : ce sont les conséquences normales de nos actes, à supposer que ceux-ci ne soient pas envisagés seulement par rapport à leur milieu immédiat, mais comme jetés dans leur milieu intégral, qui est divin.

18. — Le second sens de l'objection est atteint, lui aussi, par ces remarques.

Pourquoi ne pourrait-on pas vouloir les sanctions, puisqu'elles se trouvent comprises dans nos raisons de vouloir ?

La volonté est un appétit du bien. Le bon vouloir est celui qui tend au bien le meilleur. Or, en philosophie aristotélicienne et thomiste, le *bien* coïncide à tous les étages avec la *fin*. Et puisque la sanction recherchée par l'agent moral n'est autre que sa fin, la raison de sa vertu, où donc est l'égoïsme ? Serait-il égoïste de vouloir aboutir à ce vers quoi on a le devoir de marcher ?

Un égoïste est celui qui agit pour le faux *moi*, oublieux du moi divin et de ses attaches universelles. Celui qui se tient dans l'ordre travaille pour tout le bien, où le sien est inclus. Ne doit-il pas vouloir cet aboutissement de tout l'être ? Devra-t-il s'excepter ? Au nom de quel favoritisme à rebours ? Il a charge de *son* bien, comme *du* bien, puisque celui-ci comprend l'autre ; puisque son champ est le premier qu'il doive cultiver, ayant été *remis*, pour des fins de bonheur, *aux mains de son propre conseil*.

Pour saint Thomas, la sanction est un meilleur bien que la vertu même, en tant que sa fin[1].

C'est bon pour une *morale sans objet*, à la façon de Kant, de refuser à la vertu toute considération de succès effectif, comme si l'*être* ne comptait point, mais seulement l'*intention*. Saint Thomas, lui, n'apprécie l'intention qu'à cause de l'être. Tendre n'est bien, à ses yeux, qu'à condition de tendre vers quelque chose. Ce quelque chose est d'abord voulu, et ensuite obtenu, à moins que l'effort ne soit vain. Et comme dans l'absolu que Dieu règle il n'y a pas de vain effort ; comme la chose qui

1. Ia Pars. Q. XLVIII, art. 6, arg. 1.

est voulue par l'effort moral, c'est la réalisation de nous-mêmes, en pleine valeur et en pleine concordance avec tout ; comme cela même est la sanction, telle que le philosophe chrétien l'envisage, l'objection proposée est sans force.

II. — NATURE DES SANCTIONS MORALES

1. Les sanctions d'au-delà ne sont pas exclusives. — 2. Double aspect de la sanction morale. — 3. L'ordre des biens donne l'ordre des sanctions. — 4. La vision de Dieu du théologien et ses conséquences « accidentelles ». — 5. La privation de Dieu et ses conséquences accidentelles. — 6. Réalité présente des sanctions futures. — 7. L'involontaire dans le volontaire, en matière de sanctions. — 8. La liberté ou l'esclavage. — 9. Caractère parfois occulte des sanctions. — 10. Les sanctions ne sont que les suites naturelles du bien et du mal. — 11. Comparaison avec Kant. — 12. Comparaison avec Aristote. — 13. Le point de vue chrétien.

1. — Nous sommes amenés ainsi à préciser la nature des sanctions, et à distinguer leurs divers ordres.

On aurait tort de croire qu'il n'y a de sanctions vraies que celles d'au delà. Les discussions et les façons de parler les plus habituelles y porteraient ; non sans raison d'ailleurs, vu ce qui a été dit déjà des sanctions terrestres. Mais il faut bien se souvenir qu'on parlait alors de ces sanctions laissées à elles-mêmes, et que d'ailleurs on les taxait seulement d'insuffisance, non de néant.

Au point de vue doctrinal, il convient de déposer toute partialité, et de partir d'une idée générale qui laisse sa place, petite ou grande, à chaque chose.

2. — La faute morale consistant à s'écarter volontairement de sa fin (*aversio*) et cet écart étant nécessairement motivé par une attirance étrangère à laquelle,

indûment, on cède (*conversio*)[1], toute sanction en mal aura un double aspect : un aspect négatif, correspondant à la privation de la fin ; un aspect positif, venant de l'action désordonnée qu'on a substituée à l'action droite.

Inversement, le bien moral consistant à rechercher sa vraie fin par le moyen d'actions qui y mènent (*conversio ad incommutabile bonum*), la sanction en bien consistera premièrement à obtenir sa fin ; deuxièmement, l'action qui la recherchait étant droite, à éprouver la bienveillance du milieu où on l'a jetée.

3. — Dans les deux cas, l'ordre des sanctions heureuses ou pénibles se prendra de l'ordre des biens, vu que la *fin* et le *bien* coïncident.

Or, le premier de tous les biens, celui qui est donc fin suprême, c'est la contemplation du divin[2].

Qu'on l'entende, comme les chrétiens, d'une vision intuitive et supra-terrestre ; qu'on l'entende, comme Aristote, d'une sorte d'extase métaphysique, ou, entre les deux, d'une perception des harmonies de l'être obtenue après cette vie par l'âme immortelle, la doctrine serait la même.

4. — Pour saint Thomas, chez qui le philosophe n'a cure de se distinguer du théologien, c'est la vision intuitive de Dieu qui est fin suprême. L'obtenir ou la manquer, ce sera donc la suprême sanction.

Celui qui l'obtiendra aura avec elle, en raison de la loi ci-dessus énoncée, tous les biens que le milieu universel peut apporter à une nature constituée comme la nôtre. Les détailler et essayer de dire sous quelle forme

1. On sait que pour saint Thomas, le bien définissant la volonté, on ne peut vouloir une négation ou un mal qu'indirectement, comme conséquence d'une volonté positive qui inclut la privation d'autre chose, D'où l'axiome : *Nullus intendens ad malum operatur.*

2. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II l. VI, ch. IV

ils seront goûtés serait le fait d'une science hasardeuse, à laquelle plus d'une fois le moyen âge prétendit. Saint Thomas ne put échapper pleinement à la contagion : d'où quelques vaines recherches qui d'ailleurs le mirent sur la voie de vérités utiles[1].

5. — Celui qui manquera ce but, éternellement privé de son tout, puisqu'il aura méconnu ce qui fait l'objet inconscient de toute la recherche humaine, verra par surcroît l'ordre universel se retourner contre lui et le contraindre. Sous quelle forme encore, c'est ce que le théologien ne sait qu'en général ; et c'est ce que le philosophe ignore.

6. — En se référant à la notion de mérite ci-dessus exposée, on doit juger que ces suprêmes sanctions ne sont pas uniquement lointaines. A la privation de la grâce, telle que l'entend le théologien, correspond pour le philosophe un état moral qui vaut, de soi et immédiatement, le salut ou la perte humaine. *Le royaume de Dieu est au dedans de vous*, dit l'Évangile (*Luc*. XVII. 21)[2].

Kant a reconnu la grandeur de cette conception, qui confère une valeur absolue, en bien ou en mal, à tous nos actes, et qui substantialise, en quelque façon, l'espérance.

En raison des fluctuations qu'impose à nos vouloirs notre constitution à demi matérielle, il se peut qu'un état, décisif de soi, se modifie et se change en son contraire; mais cela est accidentel à l'ordre moral. Si nous étions de purs esprits, ce que nous aurions une fois voulu, en bien ou en mal, nous le voudrions éternellement, et ainsi en sera-t-il une fois notre âme dégagée de ses conditions matérielles[3].

1. Cf. Summ. theol., *Supplem.*, Q. LXIX et seq.
2. III *Contra Gentes*, ch. CXLI.
3. *Supplementum*, Q. XCIX, art. 4.

En ce monde du changement, nous ne sommes pas moins reliés à l'éternel par chacun de nos états. Tel de ceux-ci vaut pour notre aboutissement; tel autre pour notre perte ; un troisième pour un accroissement ou une diminution de ce en quoi consiste la destinée.

Notre sort se joue à chaque détermination que nous prenons en face de l'absolu qui nous juge. Nous-mêmes, en disant oui ou non au bien, qui est la condition du bonheur, nous prononçons notre jugement.

7. — On pourrait croire que cette sanction-là, en tant du moins qu'elle est immédiate, ne répond pas à la condition générale des sanctions, qui est de contraindre ou de favoriser le vouloir.

Saint Thomas ne le concède point. S'il s'agit de notre volonté *actuelle*, dit-il, c'est-à-dire d'un vouloir explicite et actuellement conscient de soi, cette volonté n'est pas affligée ou réjouie nécessairement par le genre de sanction dont on parle ; car les équivalents de nos actes en bonheur ou en malheur ne sont pas toujours jugés. Mais il n'y a pas de volonté que la volonté *actuelle*. *Habituellement* ou *interprétativement*, nous voulons bien des choses auxquelles nous ne pensons point. En ce sens, on peut dire que tout écart ou toute approche à l'égard de la destinée ultime, est pour la volonté une faveur ou une contrainte, vu que si elle savait, si elle songeait, la volonté serait heureuse ou triste d'un tel état. Ne voulons-nous pas, au fond, être sur le chemin du bonheur [1] ?

On reconnaît ce qu'il y a de socratique dans ce raisonnement. Le fait d'être hors de sa voie, même joyeusement ; d'être dans sa voie, même tristement, est un bonheur ou une peine.

8. — Et de même que la *gloire* ou le *dam*, qui cor-

1. Q. I *de Malo*, art. 4

respondent, dans l'absolu, à la *conversion* ou à l'*aversion* de l'âme par rapport à sa fin dernière, ont pour pendant, également dans l'absolu, l'harmonie ou l'opposition violente de tout le créé : ainsi la *liberté des enfants de Dieu* ou l'*esclavage à l'égard des éléments* sont les conséquences immédiates de nos actes, en tant que nous sommes engagés dans le milieu universel intéressé à ces actes.

L'ordre moral dominant tout, et la toute-puissance étant, de par Dieu, un des attributs de sa justice, quiconque fait le bien est vraiment, et dès ici-bas, maître « de la force qui enchaîne tous les mondes ». Tout lui est soumis, dans la mesure où il est soumis au bien.

Ce n'est pas à dire que le monde devienne, à son usage, une cour des miracles. Il faut voir de plus haut, et se souvenir que la Providence enveloppe tout, même le complexus universel que l'antiquité appelait le *Destin*. Puis donc que les motifs de la Providence sont de l'ordre moral, et que les effets de justice appelés par la moralité humaine s'y trouvent compris, le bien et le mal deviennent, par ce détour infini en apparence, immédiat en réalité de par son infinité même, des causes qui ont valeur de causes physiques, sociales, psychologiques, universelles ; des rouages du monde.

Commentant le mot de saint Paul : *Le salaire du péché, c'est la mort* (*Rom.*, VI, 23), saint Thomas explique que le pécheur est digne de mort, même physique, parce que, dit-il, l'âme qui se sépare de Dieu mérite que son corps se sépare d'elle, ou, s'il demeure, que ce corps cesse de lui obéir ; que les *éléments de ce monde*, auxquels le corps nous relie, cessent d'être les serviteurs de nos fins et en deviennent par conséquent adversaires.

D'où l'anarchie introduite plus ou moins dans les fonctions qui composent notre vie ; d'où la souffrance, le détraquement des actions de l'âme qui exigent le corps, c'est-à-dire, en réalité, de toutes.

D'où, ultérieurement, par ce chemin et aussi par un pli de l'âme elle-même[1], une propension plus grande au mal, et la réalisation des sentences bibliques : *L'abîme appelle l'abîme* (*Ps*. XLI, 8)*; celui qui commet le péché est esclave du péché* (*Joan.* VIII, 24)[2].

On voit que la propension au m l, et d'ailleurs le mal lui-même, en tant qu'il procède d'un autre mal, sont rangés par saint Thomas au nombre des sanctions. Le désordre intérieur de l'âme est de toutes la plus immédiate. « Tu as voulu, Seigneur, et ainsi est-il, que l'esprit désordonné soit à lui-même sa propre peine », a écrit Augustin[3]. Le remords, s'il existe, est le signe de cet état; mais réussît-on à l'étouffer, ce ne serait qu'un mal de plus, parce que ce serait une ressource de moins pour la vraie béatitude[4].

L'inverse a lieu pour la vertu. Qui fait le bien s'affermit dans la voie du bien, dans l'harmonie intérieure et extérieure. Il tend à se concilier et soi-même et les autres et le monde, en se conciliant l'ordre, en se conciliant Dieu, chef de l'ordre, sous la loi duquel entrent toutes choses. Car ce qui paraît indépendant en réalité obéit; ce qui est libre ou fortuit n'en est pas moins providentiel; ce qu'on proclame matériel rentre par un détour dans l'ordre moral.

9. — Il se peut que ces sanctions ne soient pas visiblement éprouvées — elles le sont pour une part, et la sagesse universelle le proclame — mais la rigueur de leur application n'est pas pour cela en défaut. Celui qui dit, comme l'*impie : J'ai péché et il ne m'est rien arrivé de triste* oublie que le temps aussi est compris dans l'ordre moral. S'il en est besoin pour ménager les

1. IIa IIae, Q. LXXXV, art. 1.
2. *In Epist. ad Rom.*, cap. VI, lect. 4 ; IIa, IIae, Q. CLXXXIII, art. 4.
3. I *Confess.*, cap. XII. *in fine*.
4. Q. I *de Malo*, art. 4, ad 5m ; Ia IIae, Q. LXXXVII, art. 2.

moyens d'action de la providence générale, pour exercer les bons et les pousser plus avant, faisant de ce monde un champ de bataille ouvrier de victoires nouvelles, pour être indulgent aux faibles en ne les accablant point aussitôt sous les conséquences de leurs actes, pour aveugler au besoin les méchants, qui ne méritent point la lumière fulgurante des justices, s'il est besoin, dis-je, du temps pour ces raisons et pour plus d'une autre, les sanctions le recevront et distribueront selon qu'il convient dans ses cases, fût-ce dans les plus lointaines, les biens ou les maux qu'elles recèlent[1].

Aussi saint Thomas théologien enseigne-t-il que le baptême, en supprimant le péché, supprime de droit toutes les peines de cette vie, y compris l'ignorance et la propension au mal, qui sont les pires ; qu'il les laisse cependant subsister en leur matérialité ; mais qu'elles deviennent servantes, qu'elles ne sont plus, entre les mains de la Providence, qu'un moyen d'amour, et que, l'œuvre de la Providence achevée, elles seront écartées *en vertu du baptême*[2].

10. — Il ressort de ces explications que pour saint Thomas, ce que nous appelons les sanctions du bien et du mal en sont, au vrai, les suites naturelles, à supposer que l'universalité des choses soit morale.

Dans cette supposition, dont l'existence et les attributs de Dieu garantissent la réalité, la sanction de nos actes est obtenue en quelque sorte automatiquement. La justice éternelle, dont les moyens sont immanents à la réalité intégrale, constitue un déterminisme moral autrement rigoureux que le déterminisme physique.

La loi d'ailleurs en est la même : toutes circonstances étant semblables, les effets sont semblables. Seulement, les circonstances qui gouvernent, ici, sont

1. III *Contra Gentes*, ch. CXLI.
2. IIIa Pars, Q. LXIX, art. 3, 10

exclusivement morales. Nul hasard soit physique, soit social, soit psychologique, n'a le pouvoir de vicier, à la fin, les résultats. Ces hasards interviennent ; ils ont une part immense ; mais ils sont enveloppés par un ordre qui les utilise et les règle. Ils sont des serviteurs.

11. — Cette conception rappelle celle de Kant relative au libre arbitre.

L'homme, dit Kant, est ici-bas livré au déterminisme. C'est-à-dire que ses actions visibles et leurs effets dans le temps résultent à la fois des circonstances et de ses propres caractères. Mais cela même, circonstances et caractères, est déterminé par une liberté antécédente, que l'homme possède dans le transcendant, et qui enveloppe les effets du déterminisme.

Ici, l'on dit : L'homme est jeté dans un triple milieu : intérieur, naturel et social, qui ne permet que rarement et jamais parfaitement la coïncidence de la moralité et de ses effets, de telle sorte que si là était le dernier mot; si cet ordre désordonné était suprême, l'effort moral ne serait qu'un beau risque, et le méchant serait invité à ruser avec le sort.

Mais ce domaine accessible au hasard est enveloppé par un ordre plus large, où la destinée se développe avec plus d'ampleur, mise en rapport avec des réalités mieux ordonnées, et, pour finir, avec le Principe de l'ordre. Les fins de Dieu étant toutes morales et ses moyens désormais sans fuites, puisque, pour Lui, il n'y a plus de hasards, la moralité et ses effets normaux peuvent cadrer. Ils cadrent, et c'est là ce que nous appelons la sanction.

12. — Aristote, à ne regarder que ses conceptions morales, signerait parfaitement cette théorie. Ce qui lui manque pour y accéder, c'est la notion de providence, chez lui si déplorablement diminuée.

Lui aussi, Aristote, appelle les résultats de l'action

morale des *récompenses* et des *châtiments*. Lui aussi déclare que non seulement on peut les vouloir et s'y attacher légitimement; mais qu'ils sont la fin propre de la moralité, son unique raison d'être. Ce qui est dans l'intention au départ, dit-il toujours, est cela même qui est dans la réalité à la fin. Si le premier de tous nos vouloirs moraux est un appétit bien réglé de la béatitude, c'est-à-dire la recherche de ce qui convient vraiment à l'homme selon sa nature, donc aussi selon l'intention de la nature : c'est cela qui doit se trouver réalisé à la fin du travail moral, à moins que celui-ci n'ait manqué de quelque condition nécessaire.

Les conditions qui dépendent de nous, il nous appartient de les fournir. Celles qui ne dépendent pas de nous, les Stoïciens diraient qu'elles ne comptent pas, tout le bonheur ou le malheur se ramenant à ce qui dépend de l'homme. Aristote ne verse pas dans ce paradoxe ; mais il prend son parti de l'inévitable.

13. — Le chrétien, lui, recourt à l'idée de providence. Il mêle Dieu à la nature et à l'homme, et, par Dieu, ce qui ne dépend pas de nous dépend de nous quand même. Notre vouloir moral devient une règle de l'univers; il le plie à ses mouvements; il aboutit par lui comme par soi à ce qu'il recherche.

On avouera que cette conception est assez haute. Son optimisme n'est que de la foi en Dieu. Saint Thomas l'a creusée avec une pénétration et présentée avec une confiance qu'il tient l'une de son génie, l'autre de cet esprit évangélique dont il est un des fidèles les plus conscients et les plus soumis.

ABRÉVIATIONS EMPLOYÉES

Sum. Th.	Summa theologiae.
I^a P.	Prima Pars.
I^a II^{ae}	Prima Pars secundae Partis.
II^a II^{ae}	Secunda Pars secundae Partis.
III^a P.	Tertia Pars.
q., art., corp.	Quaestio, articulus, corpus articuli.
arg., resp., arg. cum resp.	Argumentum, responsio, argumentum cum responsione.
ad 1^m, ad 2^m	Responsio ad primum, ad secundum argumentum.
per tot.	Per totum articulum.
Exemple : I^a P., q. XLVII, art. 3, cum resp. ad 1^m et ad 2^m	Prima Pars, quaestio XLVII, articulus 3, cum responsionibus ad primum et secundum argumentum.
Comment. Cajet.	Commentaria Cardinalis Cajetani in Summam Theologiae.
Contra Gentes	Summa Contra Gentes.
L., c.	Liber, caput.
Exemple : II Contra Gentes, c. XVIII.	Contra Gentes, liber II, caput XVIII.
Comp. Theol.	Compendium theologiae ad Fratrem Raynaldum.
Sent.	Commentaria in quatuor Libros Sententiarum.
L. dist., q., art., q^a	Liber, distinctio, quaestio, articulus, quaestiuncula.
Exemple : II Sent., dist. XXXII, q. II, art. I, q^a 2.	Liber II Sententiarum, distinctio XXXII, quaestio II, articulus 1, quaestiuncula 2.

QUAESTIONES DISPUTATAE

De Ver., De Pot., De Virtut.	De Veritate, De Potentia, De Virtutibus.
De Mal., De An., De Spir. Creat.	De Malo, De Anima, De Spiritualibus Creaturis.
Ex. : Q. II, De Pot., art. 6.	Quaestio II, De Potentia, articulus 6.

COMMENTARIA IN LIBROS ARISTOTELIS

Met......................	In libros Metaphysicorum.
Phys.....................	— Physicorum.
Ethic....................	— Ethicorum.
Polit....................	— Politicorum.
Periherm.................	— Perihermenias.
Post. Anal...............	— Posteriorum Analyticorum.
De An....................	— De Anima.
De Sens. et Sens.........	— De Sensu et Sensato.
De Mem. et Rem...........	— De Memoria et Reminiscentia.
L. lect..................	Liber, lectio.
Ex. : In II Met., lect. 2.	In secundo libro, Metaphysicorum, lectio 2.
De Divin. Nom............	Commentaria in librum de Divinis Nominibus.
Bœth. de Trin............	In Boethium de Trinitate.
In Psalm.................	In Librum Psalmorum.
In Epist. ad Rom.........	Commentaria in Epistola Sancti Pauli ad Romanos.
De Ent. et Ess...........	Opusculum de Ente et Essentia.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE XI

LA VERTU DE FORCE

CHAPITRE XII

LES VERTUS ANNEXÉES A LA FORCE

CHAPITRE XIII

LA VERTU DE TEMPÉRANCE

CHAPITRE XIV

LES ESPÈCES DE LA TEMPÉRANCE

CHAPITRE XV

LES VERTUS ANNEXÉES A LA TEMPÉRANCE

CHAPITRE XVI

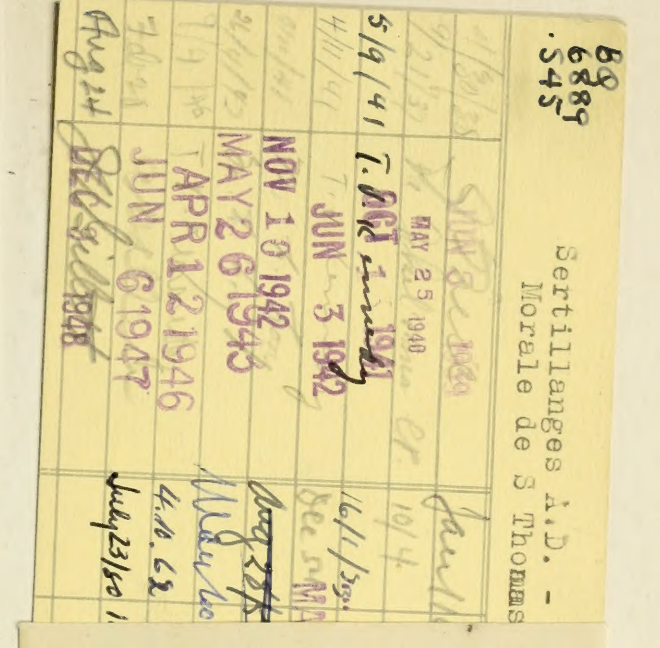
LA CONSCIENCE MORALE

CHAPITRE XVII

LES SANCTIONS



ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. H[illegible]


BQ
6889
.S45
Sertillanges A.D. -
Morale de S Thomas